

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

| BORROWER S No | DUE DATE | SIGNATURE |
|------------------|----------|-----------|
| | | |

काव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

काव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

पल्लव प्रकाशन दिल्ली

KAVYASHASTRIYA NIBANDH

Dr. VENKAT SHARMA

©

मूल्य : 90 रुपये / सस्करण : प्रथम / प्रकाशन वर्ष : 1987

प्रकाशक : पल्लव प्रकाशन, 1458, मात्तीवाडा, दिल्ली-110006

मुद्रक : मानस प्रिंटिंग प्रेस, IX/4753, पुराना सीसमपुर, दिल्ली-110031

काव्यशास्त्रीय निबन्ध

डॉ० वेंकट शर्मा

पुरोवाक्

काव्यशास्त्रीय निबन्धों का यह संकलन मुख्यतः शान्दबोध विमर्श तथा रस-मीमांसा जैसे गुरुगम्भीर और विचारणीय विषयों के अन्तर्भाष्य की प्रेरणा से अनुप्राणित है। इसमें प्रथम शान्दबोधविमर्श के उन प्रमुख पक्षों का शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत किया गया है जो व्याकरण, न्याय और मीमांसा दर्शन के सुधी-चित्तकों द्वारा तर्कसंगत प्रणाली से उद्घाटित किये गये हैं। शब्दब्रह्म के साक्षात् प्रतिरूप काव्य साहित्य की रसचर्चना अर्थप्रतीति की आवश्यकता और उपयोगिता असंदिग्ध है, क्योंकि उसकी प्रक्रिया के माध्यम से ही हमारा आत्मसवित् रसबोध की मत्त्वोद्वेकमयी भूमिका में प्रवेश करता है। उस भूमिका का साधारणी कृत प्रत्यय हमारे भावलोक की अनन्त संवेदनाओं से संसिक्त होकर रसदशा की जिस पराकोटि तक पहुँचता है, वही ब्रह्मानन्दमविध काव्यानन्द का लोकोत्तर क्षेत्र है। शब्दार्थ प्रतीति की विवेचना के पश्चात् भाव और रस का अन्तर्सम्बन्ध निरूपित करते हुए उन दोनों के पारस्परिक आश्रयाश्रयि भाव की मीमांसा की गयी है, जिसके अन्तराल में काव्यरस का अनन्त सागर तरंगित होता है। तत्त्वतः रस ही काव्य का आत्मपद है जिसे तैत्तिरीय उपनिषद् (2-7) में 'रसो वै सः। रसं ह्येषायं लब्ध्वा आनन्दीभवति' जैसे महाकाव्यों में सूत्रबद्ध किया गया है। उसकी महत्ता और प्रतिष्ठा से अभिभूत होकर मैंने इन निबन्धों के अनुक्रम में 'रस का स्वरूप और आस्वाद', 'काव्यरस का अधिष्ठान', 'रसों की सुखदुःख-रूपता' तथा 'रस-विघ्न और उनका निराकरण' जैसे विषयों की शास्त्रसम्मत व्याख्या प्रस्तुत की है। इस विवेचना में रस के स्वरूप, आस्वाद, अधिष्ठान, अन्तराय तथा उसकी निष्पत्ति से संबद्ध विविध मत-मतान्तरों तथा ऊहापोहों का सारगर्भित विश्लेषण तथा विवेकसम्मत निर्णय करने की चेष्टा भी उपबृंहित है, जिसके द्वारा इस तथ्य की उपलब्धि की जा सकती है कि रसानुभूति मूलतः आनन्द विधायिनी है अथवा मुख्यतः सुखदुःखमयी संवेदनाओं की समन्विति। यह विवेचन मुख्यतः आनन्दवादी आचार्य अभिनवगुप्त तथा उपचयवादी आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र जैसे तत्त्व चिन्तकों की मान्यताओं पर आधारित है जिन्होंने अपने-अपने दृष्टिकोणों से रस मीमांसा के क्षेत्र में अनेक प्रकार की विचारोत्तेजक सामग्री संयोजित की है। विवेचना के इसी क्रम में कर्ण रस का आस्थाद्य पद तथा 'उपनिषद्' विशेष रूप से व्याख्यात हुआ है, जिसे 'एको रसः कर्ण एव' कहने में महाकवि भवभूति को किञ्चिन्मात्र भी सकोच नहीं हुआ था।

सकलन के परवर्ती निबन्ध काव्यशास्त्र के सैद्धान्तिक और व्यवहारिक पक्षों के 'तालमेल से संपटित हैं जिनमें क्रमशः भक्तिरस और शीतरस का 'रूप विमर्श' तथा उनकी 'आस्वाद्यता एव स्थिति' का विश्लेषण आचार्य रूप गोस्वामी और अभिनवगुप्त की मान्यताओं के अनुरूप किया गया है। 'प्रबन्ध काव्य की रसभि व्यञ्जयता' का उद्घाटन करण में मैंने आचार्य आनन्दवर्धन के विचारों को प्रमुखता दी है क्योंकि इस विषय का तत्त्व चिन्तन करने में वे अग्रणी रहे हैं। 'काव्य पुरुष का तत्त्व निष्पन्द' तथा 'कवि-समय अथवा 'काव्यरूढियों' की विवेचना में आचार्य राजशेखर की 'काव्यमीमांसा' सर्वाधिक प्रामाणिक समझी जाती थी, अतः इन निबन्धों का कलवर उनकी मान्यताओं के अधिक अनुरूप है। 'संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास' तथा 'नाट्य शास्त्र का व्याख्यान' मेरी अधीन उपलब्धियाँ का परिणाम है। सकलन के अन्तिम दो निबन्ध 'काव्य सर्जना में प्रतिभा का महत्त्व' तथा 'भारतीय जीवन दर्शन और काव्य' विगुद्ध विवेचनात्मक तथा परिचयमूलक हैं, जिनमें इस बात का विश्लेषण किया गया है कि कवि प्रतिभा ही काव्य सर्जना की मूल शक्ति है, जिसका अनन्त प्रसार 'भारतीय जीवन दर्शन और काव्य' के अणु-परमाणुओं में भी संचलित हुआ है। संक्षेप में इस सकलन के ये ही प्रमुख विचारवर्ण हैं, जिन्हें पन्द्रह निबन्धों की एकावली में संप्रधित कर मैंने इसे 'काव्यशास्त्रीय निबन्ध' की अभिधा से अलङ्कृत किया है।

फोर्ट रोड, वागर चौक,
जोधपुर (राजस्थान)

बैरट रामा

अनुक्रमणिका

| | | | |
|---|-----|-----|-----|
| 1. शाब्दबोध्य विमर्श | ... | ... | 9 |
| 2. भाव और रस का अंतर्गन्ध | ... | ... | 64 |
| 3. रस का स्वरूप तथा आस्वाद | ... | ... | 76 |
| 4. काव्य-रस का अधिष्ठान | ... | ... | 97 |
| 5. रसों की सुगुहुररूपता | ... | ... | 107 |
| 6. रस-विध्वंस तथा उनका निराकरण | ... | ... | 120 |
| 7. भक्ति-रस का रूप-विमर्श | ... | ... | 130 |
| 8. शांत रस की आस्वाद्यता और स्थिति | ... | ... | 147 |
| 9. प्रबंध काव्यों की रसभिव्यंजकता | ... | ... | 163 |
| 10. संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास | ... | ... | 174 |
| 11. काव्य पुरुष का तत्त्व निरूपण | ... | ... | 183 |
| 12. नाट्यशास्त्र का काव्याख्यान | ... | ... | 190 |
| 13. कवि समय अथवा काव्य रुढ़ियाँ | ... | ... | 202 |
| 14. काव्य सृजना में प्रतिभा का महत्त्व | ... | ... | 209 |
| 15. भारतीय जीवन दर्शन और काव्य | ... | ... | 225 |

शाब्दबोध विमर्श

शाब्दबोध परिचय

भारतीय साहित्य में शाब्दबोधविमर्श अथवा काव्यार्थप्रतीति का विवेचन अत्यंत व्यापक एवम् गम्भीर दृष्टि से किया गया है। उसका मुख्य सम्बन्ध व्याकरण, न्याय और भौमांशा संज्ञक शास्त्रों से है जिनमें क्रमशः पदों, प्रमाणों और वाक्यार्थों का विश्लेषण विशेष रूप से होने के कारण उन्हें 'पदशास्त्र', 'प्रमाणशास्त्र', और 'वाक्यशास्त्र' भी कहा जाता है। शाब्दबोध में इन तीनों शास्त्रों की आवश्यकता पड़ती है, अतः इन तीनों शास्त्रों के निष्णात विद्वान् 'पद-वाक्य-प्रमाणज्ञ' की गौरवमयी उपाधि से विभूषित किए जाते हैं। अन्य शास्त्रों में तो वाचक और लक्षक संज्ञक दो प्रकार के शब्द माने गए हैं, किन्तु साहित्यशास्त्र में उन दोनों के साथ 'व्यञ्जक' नामक तृतीय शब्द जोड़कर उनकी तीन संख्याएँ निर्धारित कर दी गई हैं। शब्दों की इस त्रयवद्धता का भी एक विशेष कारण है। 'वाचक' शब्द मुख्यार्थ का बोधक है अतः उसे सर्वप्रथम स्थान दिया गया है। 'लक्षणिक' शब्द वाचक शब्द के आश्रित रहता है अतः उसे द्वितीय स्थान पर रखा गया है और 'व्यञ्जक' शब्द में वाचक और लक्षक नामक दोनों प्रकार के शब्दार्थ अपेक्षित होते हैं, अतः वह तृतीय स्थान का अधिकारी है। यद्यपि व्यञ्जक शब्द की विवेचना काव्येतर शास्त्रों में नहीं हुई है तथापि काव्यशास्त्र का तो वह सर्वस्व है क्योंकि उसी के आधार पर कालांतर में ध्वनि-भिन्नान्त की प्रतिष्ठा हो सकी है। यों तो वाचक, लक्षक और व्यञ्जक नामक तीनों शब्द-प्रकार शाब्दबोधविमर्श के अन्तर्गत विवेचित किए जाते हैं, किन्तु तत्त्वतः वे शब्द के भेद न होकर उसकी उपाधियाँ हैं। इसका कारण यह है कि वृत्तिभेद से एक ही शब्द कहीं वाचक हो सकता है तथा कहीं लक्षक तथा व्यञ्जक भी रह सकता है। इस बात को हम उदाहरण से स्पष्ट किया जा सकता है कि जिस प्रकार एक ही व्यक्ति उपाधि-भेद से भिन्न-भिन्न स्थलों और परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न व्यक्तित्व रखता है, उसी प्रकार एक ही शब्द अनेक प्रकार के प्रयोगों में विविधरूपा शक्तियों से अभिविहृत किया जा सकता है। उपाधि-कृत भेद से

शब्दों की त्रिविधता की भाँति उनके अर्थों के भी तीन प्रकार हैं, जिन्हें त्रयशः वाच्यार्थ, सहायार्थ तथा व्ययार्थ कहते हैं। बुगारिन भट्ट के अनुयायी पार्श्वनाथ मिश्र आदि मीमांसक शब्द के उपर्युक्त तीन अर्थों के अतिरिक्त 'तात्पर्यार्थ' नामक उसका एक चतुर्थ भेद भी मानते हैं। ये मीमांसक अभिहितान्वयवादी के नाम से प्रसिद्ध हैं। इन मीमांसकों से विरोधी विचारधारा रखने वाले मीमांसक (प्रभाकरगुरु तथा शालिवनाथ मिश्र आदि) अन्विताभिधानवादी कहलाते हैं। इन दोनों के अतिरिक्त और भी मीमांसक हैं जो वाक्यार्थ के विषय में भिन्न-भिन्न मत रखते हैं, किन्तु उनकी विधि सामान्य भेदों की है अतः उनके मतों में उल्लेखनीय वैशिष्ट्य न होने से कारण उक्त प्रमुखता प्राप्त नहीं हुई है। चूंकि अभिहितान्वयवादी भीमांसकों ने 'तात्पर्यार्थ' नामक चतुर्थ अर्थ की परिष्कारना कर अपना अभिमत विवक्षित किया है अतः हम सर्वप्रथम तात्पर्यवृत्ति और अभिहितान्वयवाद का अभिप्राय स्पष्ट करना आवश्यक समझते हैं। तदुपरांत अविशिष्ट तीन प्रकार के शब्दों और अर्थों की विवेचना की जाएगी, जिनका प्रयोग और उपयोग काव्य-रचना और काव्य-विवेचना के सदर्भ में पद-पद पर किया जाता है।

तात्पर्य वृत्ति और अभिहितान्वयवाद

'तात्पर्यवृत्ति' को पृथक् ज्ञात मानने वाले आचार्यों ने वाक्यबोध के लिए अभीष्ट 'आवाधा', 'योग्यता' और 'मन्निधि' मन्त्र त्रिविध वाक्य-धर्मों की अनिवार्यता पर बल देकर उन तीनों के योग में उभरा अस्तित्व स्वीकार दिया है। उनका कहना है कि आवाधा, योग्यता तथा मन्निधि के कारण पदार्थों का अन्वय होने पर जो वाक्यार्थ प्रगट होता है, वह उक्त तीनों पदार्थों के प्रत्यक्ष एवम् विशिष्ट रूपगुण होता है, जिसे केवल तात्पर्यवृत्ति द्वारा ही बोधगम्य किया जा सकता है। वस्तुतः तात्पर्यवृत्ति का कार्य अभिधा आदि शब्द-वृत्तियों द्वारा उद्बुद्ध पदों और उनमें अर्थों में परस्परिक सम्बन्ध प्रदर्शित कर उनमें माध्यम से वाक्यार्थ का ज्ञान कराना है जिसका अर्थ यह है कि वाक्यार्थ ही तात्पर्यार्थ है अर्थात् वाक्य ही तात्पर्यार्थ का वाचक है। तात्पर्यवादियों की मान्यता का स्पष्टीकरण 'घट करोति' जैसे उदाहरणों द्वारा मन्त्र दृष्टि में किया जा सकता है। इस विषय में भट्टमीमांसक, नैयायिक तथा वैशेषिक आचार्यों के अभिमत विशेषतः उल्लेखनीय है। मीमांसकों का कहना है कि प्रत्येक वाक्य का पर्यवमान त्रिधा-बोध में होता है अर्थात् प्रत्यक्ष वाक्य विधी न विधी प्रकार की क्रिया के विषय में कुछ निर्देश करना है। यदि कोई व्यक्ति 'घटम् करोति' जैसे वाक्य का प्रयोग कर तो उसका अर्थ घटपट्ट वस्त्र में सम्बद्ध क्रिया ही होगा। उक्त वाक्य में 'घटम्' और 'करोति' नामक जो दो पद हैं, उनमें 'करोति' पद क्रिया का वाचक है तथा 'घटम्' पद 'घट' प्रवृत्ति और 'जम्' प्रत्यय में बना है, जिनसे

योग से 'घट' नामक वस्तु का ज्ञान होता है। 'घटम्' पद में प्रयुक्त 'अम्' प्रत्यय कर्मत्व का वाचक है, अतः 'घटम्' पद का अर्थ 'घटाश्रित कर्मत्व' अथवा 'घटरूप कर्म' है। 'घटम् करोति' वाक्य में जब हमें क्रमशः 'घटाश्रित कर्मत्व' तथा 'करोति' क्रिया के अर्थ अभिधा-शक्ति द्वारा ज्ञात हो जाते हैं तो उन दोनों पदों का पारस्परिक सम्बन्ध प्रदर्शित करने के लिए हमें 'तात्पर्य' नामक स्वतंत्र वृत्ति की परिकल्पना करनी पड़ती है क्योंकि उन दोनों का सम्बन्ध निर्दिष्ट करने वाला कोई भी शब्द उक्त वाक्य में नहीं है। मीमांसकों का कहना है कि तात्पर्यवृत्ति में ही ऐसी शक्ति है जो योग्यता, आकांक्षा तथा सन्निधि द्वारा प्रवृत्त होकर पदों द्वारा बोधित पदार्थों के पारस्परिक सम्बन्ध का ज्ञान करा सकती है। उस वृत्ति से बोधित होने वाला अर्थ ही तात्पर्यार्थ है, जिसका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक वाक्य तात्पर्यार्थ का बोधक होता है।

तात्पर्यवृत्ति का समर्थन करने वाले अभिहितान्वयवादी आचार्यों के मत में दो बातें विशेषण, उल्लेखनीय हैं। उनकी प्रथम मान्यता तो यह है कि पदों के द्वारा 'विशेष' का बोध न होकर केवल 'जाति' का ही बोध होता है। 'घटम् करोति' वाक्य का अर्थबोध निरूपित करते हुए उन्होंने लिखा है कि उस वाक्य में 'घटम्' पद द्वारा 'यह घट' अथवा 'वह घट' जैसा बोध न होकर घटत्व जाति का तथा 'करोति' पद द्वारा सामान्य क्रिया का ही बोध होता है जिनके सामान्य अर्थों की पारस्परिक सम्बद्धता तात्पर्यवृत्ति द्वारा संयोजित की जाती है। इन आचार्यों की दूसरी मान्यता यह है कि तात्पर्यवृत्ति का कार्य पदों में पारस्परिक सम्बन्ध निर्दिष्ट करना न होकर पदार्थों में सम्बन्ध प्रदर्शित करना है। उनका कहना है कि 'घट' प्रकृति और 'अम्' प्रत्यय में जो आश्रयाश्रयिभाव-सम्बन्ध है, वह तात्पर्यवृत्ति से ज्ञात नहीं होता अपितु प्रकृति और प्रत्यय की समीपता से ही ध्यान में आता है। अभिप्राय यह है कि तात्पर्यवादियों के मत से वाक्यार्थ-बोध में तात्पर्यार्थ की सत्ता अनिवार्य है।

दार्शनिक प्रतिपत्ति के विचार से तात्पर्यवृत्ति से सम्बद्ध अभिहितान्वयवाद का मिथ्यात अत्यन्त जटिल है। उसका स्पष्टीकरण करने के लिए विद्वानों ने जिस प्रकार की शब्दावली प्रयुक्त की है, उससे उसकी दुरुहता और भी अधिक बढ़ गई है, किन्तु हमें उसके मूलम विवेचन से विशेष प्रयोजन नहीं है। हम तो यहाँ पर उसका सामान्य स्वरूप ही निरूपित करना चाहते हैं जिसमें यह स्पष्ट हो सके कि इस सिद्धांत के अनुसार वाक्यार्थ का बोध किस प्रकार होता है? यह तो एक स्पष्ट बात है कि वाक्यों का निर्माण पदों से होता है और पदार्थों द्वारा ही उनका तात्पर्य समझा जाता है किन्तु प्रश्न यह है कि उस अर्थ-बोध की प्रक्रिया क्या है? अभिहितान्वयवादियों का मत है कि हमें किसी भी वाक्य में सर्वप्रथम पदों में पदार्थों की प्रतीति होती है। उस प्रतीति के पश्चात् उन पदार्थों का पारस्परिक सम्बन्ध, जो पदों से उपस्थित नहीं हो सका हो, वाक्यार्थ की मर्यादा

से प्रस्तुत होता है। इसका अभिप्राय यह है कि पहले पदों द्वारा अभिधानक्ति में पदार्थों का ज्ञान होता है और तदुपरान्त वक्ता ने तात्पर्य के अनुसार उनका परस्पर अन्वय या सम्बन्ध समझा जाता है जिससे वाक्यार्थ की प्रतीति होती है। इस प्रकार वाक्यार्थ-बोध के लिए अभिहित पदार्थों का अन्वय मानने के कारण ही यह मत 'अभिहितान्वयवाद' के नाम से प्रसिद्ध है। इस मत की मुख्य विचारणा यह है कि पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध पदों से न होकर वक्ता के तात्पर्य के अनुसार होता है इसलिए उसे तात्पर्यार्थ' कहना समीचीन है। इस प्रकार का व्यं-बोध कराने वाली शब्द-शक्ति का नाम तात्पर्याशक्ति है जो अभिधा, रूपाणा और व्यजना नामक तीन प्रकार की शक्तियों में पृथक् खेणी की है। चूँकि कुमारिल भट्ट आदि मीमांसक व्यजना शक्ति को नहीं मानते, अतः उनकी दृष्टि से 'तात्पर्याशक्ति' चतुर्थ शब्द शक्ति न होकर तृतीय शब्द-शक्ति ही है।

आचार्य मम्मट ने अपने सुप्रसिद्ध काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ 'काव्य प्रकाश' में अभिहितान्वयवाद का जो परिचय दिया है, वह अपनी विमल रचना-शैली के कारण कुछ दुरुह सा बन गया है। उनका कथन का माराश यह है कि पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध पदार्थों द्वारा उपस्थित न होने पर आकाशा, योग्यता और मन्निधि के बल से आभासित होता है जिसे तात्पर्यार्थ कहते हैं। यदि मम्मट के कथन का अनुवाद किया जाय तो वह अनुवाद इस प्रकार होगा—

'जिन पदार्थों का स्वरूप आगे कहा जाएगा, ऐसे (पदों द्वारा अभिहित केवल) पदार्थों का आकाशा, योग्यता तथा मन्निधि के बल से परस्पर सम्बन्ध होने से पदों से प्रतीत होने वाला अर्थ न होने पर भी (तात्पर्य-विषयिभूत अर्थ होने के कारण) विशेष प्रकार का तात्पर्यार्थरूप वाक्यार्थ प्रतीत होता है, ऐसा अभिहितान्वयवादियों का मत है।'¹

मम्मट ने उक्त वाक्य में आकाशा, योग्यता और मन्निधि सज्ञक पदों का जो प्रयोग किया है, वह विशेष महत्व रखता है। आकाशा का अर्थ है 'श्रोता का जिज्ञासारूप', योग्यता का अर्थ है 'पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध' में बाधा का अभाव और मन्निधि से तात्पर्य है 'एक ही व्यक्ति द्वारा अविनम्य रूप में पदों का उच्चारण'। वस्तुतः वाक्य में ये तीन गुण रहने आवश्यक हैं, क्योंकि इन विशेष-ताओं में युक्त होने पर ही कोई पद-समूह वाक्य कहा जाता है। इन तीनों का संवहन करते हुए, अभिहितान्वयवादियों कहते हैं कि सर्वप्रथम पदों के केवल अर्थान्वित पदार्थ उपस्थित होते हैं, तदुपरान्त पदों की आकाशा, योग्यता और मन्निधि के बल से तात्पर्याशक्ति द्वारा उन पदार्थों के परस्पर सम्बन्ध-रूप वाक्यार्थ का बोध होता है।

1. आकाशार्थ्यता-मन्निधिवताद्वयमाश्रयस्वरूपाणा पदार्थानां समन्वये तात्पर्यार्थ-विशेषवदुपपत्तिर्वाच्यार्थं समुन्मसतीति अभिहितान्वयवादिनो मतम्।

अन्विताभिधानवाद के अनुसार वाक्यार्थबोध

‘अन्विताभिधानवाद’ सिद्धान्त के प्रतिपादक आचार्य प्रभाकर गुरु और शालिकनाथ मिश्र आदि हैं। उनके मतानुसार अभिहितान्वयवादियों का यह कथन युक्तिसंगत नहीं है कि पहले केवल पदार्थ अभिहित होने हैं और तदुपरात उनका अन्वय होने से वाक्य का अर्थ-बोध होता है। इन आचार्यों के विचारानुसार प्रथमतः अन्वित पदार्थों का ही अभिधा से बोध किया जाता है और पदार्थों का अन्वय पूर्व सिद्ध होने के कारण ‘तात्पर्याध्याशक्ति’ की कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। इस विषय का विशेष स्पष्टीकरण करते हुए इन आचार्यों ने लिखा है कि पदों में पदार्थों की जो प्रतीति होती है, वह ‘संकेतग्रह’ के पश्चात् होती है और संकेत का ग्रहण व्यवहार से होता है जिसका अभिप्राय यह है कि यह संकेत-ग्रह केवल पदार्थ में न होकर किसी ‘अन्वित पदार्थ’ में होता है, अतः अन्वित का ही अभिधान अर्थात् अभिधा से बोध न होने के कारण ‘अन्विताभिधान’ मानना उचित है न कि ‘अभिहितान्वय’ मानना। मम्मट ने अन्विताभिधानवादियों का मत ‘वाच्य एव वाक्यार्थः इति’ सूत्र द्वारा व्यक्त किया है जिसका अभिप्राय यह है कि पदों द्वारा अन्वित पदार्थों की ही उपस्थिति होती है, अतएव पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध-रूप वाक्यार्थ वाच्य ही होता है, जिसे तात्पर्याध्याशक्ति का अनुवर्ती मानना उचित नहीं है।

शास्त्र-जगत् में अभिहितान्वयवाद की प्रतिष्ठा पहले हुई और अन्विताभिधानवाद की तदुपरात काल में। प्रथम सिद्धान्त के प्रमुख प्रतिपादक आचार्य कुमारिल भट्ट हैं तो द्वितीय सिद्धान्त के प्रवर्तक उन्हीं के शिष्य श्रीप्रभाकर गुरु। कहने की आवश्यकता नहीं कि ‘प्रभाकर गुरु’ यद्यपि कुमारिल भट्ट के ही शिष्य थे, किन्तु अपनी अलौकिक विवेक-शक्ति के कारण वे आचार्य द्वारा भी समादृत किये गये और उनके लिए ‘गुरु’ पद एक घटना-विशेष के कारण रूढ़ हो गया। उनकी प्रतिभा से अभिभूत होकर स्वयम् आचार्य कुमारिल भट्ट ने उन्हें ‘गुरु’ पद से गौरवान्वित किया था। कालान्तर में ‘गुरु’ शब्द उनका पर्याय बन गया और उनका मत ‘इतिगुरुमतम्’ पद से ही उद्धृत किया जाने लगा।

अन्विताभिधानवादियों का मत है कि ‘चैत्र गायमानय’, ‘देवदत्त अश्वमानय’, ‘देवदत्त गा नय’ अर्थात् ‘चैत्र, गाय लाओ’, ‘देवदत्त, घोड़ा लाओ, देवदत्त, गाय ले जाओ’ आदि विभिन्न वाक्यों के प्रयोगों और उनकी क्रियाओं को देखकर ही बालक शब्द-विशेषों से अर्थ-विशेषों का निश्चय करता है, जिसका आशय यह है कि इस प्रकार की अन्वय-व्यतिरेक की पद्धति में प्रवृत्ति तथा निवृत्ति करने वाला वाक्य ही प्रयोगार्ह होता है। अतः वाक्य में स्थित अन्वित पदों का ही अन्वित पदार्थों के साथ संकेत-ग्रहण किया जाता है। इससे स्पष्ट है कि ‘अन्वय-विशिष्ट’ अथवा ‘परस्परांश्वित पदार्थ’ ही वाक्यार्थ है न कि ‘अनन्वित पदार्थों का वैशिष्ट्य’।

सूत्र रूप से कहा जा सकता है कि यदि अन्विताभिधानवादियों के मतानुसार 'विशिष्टा एव पदार्था वाक्यार्था' हैं तो अभिहितान्वयवादियों की विचारधारा में 'न तु पदार्थानां वैशिष्ट्यम्' मानना उचित है। व्यावहारिक दृष्टि में हम अन्विताभिधानवादियों का मत ही अधिक युक्तिमय प्रतीत होता है क्योंकि अन्वित पदार्थ ही वाक्यार्थ के रूप में उपस्थित होते हैं न कि पदार्थों की उपस्थिति के पश्चात् उनका अन्वय होता है। यहाँ इन बात का उल्लेख करना भी आवश्यक है कि वाक्यार्थ-बोध के जिन दो मतों का विशेषण 'अभिहितान्वयवाद' और 'अन्विताभिधानवाद' के नाम से किया गया है उनके सम्बन्ध की चेष्टा भी कतिपय आचार्यों ने की है। आचार्य मम्मट ने शब्द-व्यापार-विचार' के अन्तर्गत दोनों के समुच्चय का प्रतिपादन किया है तो आचार्य मुकुल भट्ट ने 'अभिधायुति-मातृका' नामक ग्रन्थ में इस मिथ्यात्व पर बल दिया है कि 'या ना पदा वा अपना-अपना सामान्यभूता याव्य अर्थ होता है किन्तु वाक्या ग पदार्थ परस्पर अन्वित ही होते हैं जिसका अभिप्राय यह है कि यदि केवल पदों की अपेक्षा न अभिहितान्वयवाद उत्पन्न होता है तो वाक्य की अपेक्षा में अन्विताभिधानवाद की सिद्धि होती है। इस प्रकार इन दोनों के समुच्चय का मिथ्यात्व ही स्पष्ट है। इस विषय में 'अभिधायुति-मातृका' नामक शब्द उल्लेखनीय है —

'अपेक्षा मत तु पदानां तत्तत्सामान्यभूतो वाक्यार्थं वाक्यस्य तु परस्परान्वित-पदार्था इति पदापेक्षया अभिहितान्वय वाक्यापेक्षया तु अन्विताभिधानम् । एव च तयोः अभिहितान्वयान्वितान्वितान्वययोः समुच्चयः इति ।'

'सामान्य-विशेष' में ही सकेतग्रह कहने की शक्ति है

'अन्वित पदार्थ' में ही सकेतग्रह हो सकता है, केवल पदार्थ में नहीं' यह बात तो व्यवहारमय है, किन्तु शाब्दबोध की प्रक्रिया की समझने के लिए इतना कहना ही पर्याप्त नहीं है। प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यह अन्वय या सम्बन्ध किसी विशेष अर्थ के साथ होता है अथवा सामान्य अर्थ के साथ? यदि विशेष अर्थ के साथ अन्वित अर्थ में 'शक्तिग्रह' माना जाए तो 'शाय लाओ' 'आदि के व्यवहार से होने वाला शक्तिग्रह केवल 'गो-विशिष्ट आनन्द' पर्यन्त ही सीमित हो जाएगा और उसमें 'अश्वमानय' अर्थात् घोड़ा लाओ जैसे प्रयोगों का अर्थान्वय नहीं हो सकेगा। इसका परिणाम यह होगा कि किसी एक अर्थ के साथ अन्वित रूप में शक्ति-ग्रह मानने पर प्रत्येक शब्द का भिन्न-भिन्न वाक्यों में भिन्न-भिन्न शब्दों के साथ होने वाला प्रयोग अन्य वाक्यों में प्रयुक्त उसी शब्द में अर्थ-बोध नहीं करा सकेगा। यद्युक्त सामान्य रूप में अन्वित अर्थ में ही सकेतग्रह माना जा सकता है, किन्तु इस मिथ्यात्व में किसी प्रकार की अज्ञान भावना में बल के लिए यह कहना अधिक उचित है कि यों तो सामान्यतः अन्य पदार्थ के साथ

अन्वित पदार्थ में ही सकेतग्रह होना है, विशेष में अन्वित रूप में नहीं, तथापि परस्पर सम्बद्ध पदार्थों के तथाभूत विशेष रूप ही होने से 'निविशेष न सामान्य' इस नियम के अनुसार सामान्य से अवच्छेदित होने पर ही वह सकेतग्रह विशेष रूप में परिणत हो जाता है। अन्विताभिधानवादियों का यह मत मध्यस्थ रूप में माननीय है, क्योंकि विशेष के बिना कोई सामान्य नहीं रहता और सामान्य रूप में अन्वित अर्थ का पर्यवसान भी विशेष में ही होता है। ऐसी परिस्थिति में 'सामान्य विशेष' में ही सकेतग्रह मानना समुचित है।

'अतिविशेष' में 'सकेतग्रह' मानना उचित नहीं है

सकेतग्रह अथवा अर्थबोध की प्रक्रिया के विश्लेषण में सामान्य और 'सामान्य-विशेष' के अतिरिक्त 'अतिविशेष' पद का भी उपयोग किया जाता है। यदि सामान्य का अर्थ 'साधारण रूप से अन्वितत्व मात्र' माना जाए तो 'सामान्य-विशेष' का अर्थ 'कर्मरथादि रूप से अन्वितत्व' कहा जा सकता है। उस स्थिति में 'अतिविशेष' का अर्थ होगा 'यो-अस्म्य आदि व्यक्ति-विशेष के साथ अन्वितत्व'। व्यजनावादियों का मत है कि सामान्य रूप से अन्वित अर्थ में सकेतग्रह मानने से काम नहीं चल सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर तो यह व्यवहार हो जाएगा कि यदि किसी को घड़ा भंगाना अभीष्ट है और वह 'घड़ा साओ' कहने के स्थान पर 'वस्तु साओ' बहे तो उससे आनन्दन-क्रिया करने वाला व्यक्ति 'घड़ा साओ' यह अर्थ नहीं समझ सकेगा। यो तो 'वस्तु' शब्द से सभी वस्तुओं का बोध होने के कारण वह घड़े का भी बोधक हो सकता है, किन्तु 'वस्तु साओ' इस वाक्य में सामान्य रूप से घट के बावजूद 'वस्तु' शब्द से काम नहीं चलता। उसके लिए विशेष रूप में 'घट' शब्द का ही प्रयोग करना होगा। इस दोष से बचने के लिए ही अन्विताभिधानवादियों ने 'सामान्य-विशेष' में सकेत-ग्रह माना है। 'अतिविशेष' रूप में सकेतग्रह मानना उचित नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर उससे 'आनन्दन' तथा 'व्यभिचार' भ्रमक दोष आ जाते हैं। इस विषय में व्यजनावादियों का कहना है कि किसी वाक्यार्थ में व्यक्तिरूप 'अतिविशेष' अर्थ असंकेतित होने से वाक्यार्थ नहीं हो सकता, अतः उसका बोध कराने के लिए अभिधाशक्ति से भिन्न शब्द-शक्ति की आवश्यकता होती है। वस्तुतः वह शक्ति 'व्यजना' ही है, क्योंकि उसी में व्यंग्यार्थ की प्रतीति कराने की क्षमता रहती है।

शब्द-शक्ति और अर्थप्रतीति के विविध रूप

प्रयोग अथवा अनुभव से सिद्ध है कि काव्य में प्रयुक्त किए गये प्रायः तीनों प्रकार के शब्दों और अर्थों का व्यञ्जकत्व भी होता है जो कही वाक्यार्थ की व्यञ्जना से व्यक्त होता है तो कही लक्ष्यार्थ कि ध्वनि से निरूपित किया जाता है। काव्य-साहित्य में ऐसे उदाहरण भी उपलब्ध होते हैं जहाँ व्यंग्यार्थ का भी व्यञ्जकत्व

होता है। इन भिन्न भिन्न अर्थों के व्यञ्जनत्व का विवेचन करने के पूर्व यह आवश्यक है कि हम प्रथमतः वाचकादि शब्दों के स्वरूप तथा उनकी शक्तियों से परिचित हो जाएँ जिनसे हमें वाच्यादि अर्थों की बोध-प्रक्रिया का ज्ञान हो सके और उसी क्षण में शब्द-शक्ति और अर्थ-प्रतीति के विविध रूपों की व्यञ्जकता का ज्ञान करने में भी सुविधा रहे।

अभिधा-शब्दबोध की प्रमुख शक्ति

शब्द-बोध की प्रमुख शक्ति के रूप में अभिधावृत्ति की महत्ता सभी आचार्यों ने स्वीकार की है। उस शब्द-शक्ति द्वारा ज्ञात होने वाले अर्थ को अभिधेयार्थ अथवा वाच्यार्थ भी कहा जाता है। शब्द की प्रमुख शक्ति के रूप में व्याख्यात होने के कारण उसमें अभिहित अर्थ मुख्यार्थ भी कहलाता है। उससे बोधित होने वाले शब्द की सत्ता 'वाचक' है, जिससे सर्वतत्त्व को ध्यान में रखत हुए आचार्यों ने अर्थ-प्रतीति के अनेक साधन निरूपित किए हैं।

अभिधा शक्ति, वाचक शब्द और सर्वतत्त्व अथवा अर्थ प्रतीति के साधन

अभिधा-शक्ति में सर्वप्रथम वाचक शब्द का विचार किया जाता है, जिसका सामान्य लक्षण यह है कि वह शब्द अभिधा शक्ति द्वारा साक्षात् सर्वतत्त्व अर्थ व्यक्त करता है।¹ सौन-व्यवहार से प्रकट है कि सर्वतत्त्व ज्ञात द्वारा ही शब्द से अर्थ की प्रतीति होती है जिसका अर्थ यह है कि सर्वतत्त्व की सहायता से ही कोई शब्द किसी अर्थ-विशेष का प्रतिपादन करता है। गुतराम् जिस शब्द का जहाँ जिस अर्थ में अव्यवधान से सर्वतत्त्व-वर्णन होता है, वह शब्द उस अर्थ का वाचक कहलाता है।

छोटे बालकों की किस प्रकार सर्वतत्त्व होता है, इस विषय के अनेक उदाहरण सौन-व्यवहार से प्रस्तुत किए जा सकते हैं। जम्बिताभिधानवादियों ने इसका विवेचन विशेष रूप से किया है। उनका मत है कि छोटे बालक जब बड़ों के मुख से कोई वाक्य सुनते हैं और उसके अनुसार अपने अग्रज या अनुचर आदि को प्रिया करने हुए देखते हैं तो उनके मन पर श्रूयमाण समष्टिवाक्य के समष्टि-भूत अर्थ का एक संस्कार बनता है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न प्रसंगों में अनेक बार के शब्द-व्यवहारों द्वारा वे शब्दों के पृथक्-पृथक् अर्थ समझने लगते हैं जिसका तात्पर्य यह है कि व्यवहार से सर्वतत्त्व होता है। सर्वतत्त्व की उस प्रक्रिया को 'आवापोदाप' की प्रक्रिया कहते हैं जिसका अर्थ है 'व्यवहार' में एक

शब्द को हटाकर उसके स्थान पर दूसरे शब्द का प्रयोग करते हुए एक अर्थ के स्थान पर दूसरे अर्थ का अभिनिवेश करना ।' उदाहरणार्थ यदि कोई उत्तम वृद्ध किसी मध्यम वृद्ध को पुस्तक साने की आज्ञा दे और तदुपरान्त पुस्तक रचकर सेंधनी साने का आदेश दे और मध्यम वृद्ध उसी के अनुसार क्रिया करे तो उन दोनों प्रकार की क्रियाओं को देखने वाला वास्तविक व्यवहार द्वारा सकेतग्रह करेगा और वह ग्रहण 'आवापोदाप' की प्रक्रिया से सम्पन्न होगा । वस्तुतः यह लोक-व्यवहार सकेतग्रह का प्रधान साधन है ।

सौरव्यवहार के अनिरिक्त सकेत-व्यवहार के और भी अनेक साधन हैं जो व्याकरण, उपमान, कोष, आप्तवाक्य, व्यवहार, वाक्य-शेष, विवृति तथा सिद्ध-पद के सान्निध्य द्वारा अर्थ-बोध या सकेतग्रह कराते हैं ।¹ नागार्जुन ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'परमार्थसमुच्चय' में व्याकरण आदि उपर्युक्त आठों (साधनों) का विवेचन किया है जिससे हम बात का पता चलता है कि सकेत का ज्ञान किन-किन उपायों अथवा साधनों से होता है ? 'व्याकरण' द्वारा होने वाले सकेत-ज्ञान के उदाहरण में 'भू सत्तावाम्' आदि धातुपाठ तथा 'साधयतम करणम्' आदि सूत्र देने जा सकते हैं जिनसे भू-धातु तथा करण कारक आदि पदों का सकेतग्रह व्याकरण द्वारा होता है । 'उपमान' द्वारा होने वाले अर्थबोध का उदाहरण 'यथा भीस्तथा गवयः' है । इसका यह अभिप्राय है कि जो व्यक्ति पाय को तो जानता है किन्तु गवय (नीलगाय) को नहीं जानता, उसके सम्मुख यदि उपर्युक्त वाक्य कहा जाए तो वह उपमान-प्रमाण की महायता से 'गवय' पद का भी सकेतग्रह (अर्थबोध) कर लेगा । 'कोष' द्वारा किये जाने वाले सकेतग्रह के निरूपण की कोई आवश्यकता ही नहीं है क्योंकि कोषकृत अर्थबोध से तो सभी परिचित हैं । 'आप्तवाक्य' द्वारा होने वाले सकेतग्रह के उदाहरण माता-पिता और गुरुजनों के वाक्य हैं जिनके अनुसार वास्तविक सकेतबोध करता है । 'व्यवहार' से होने वाले सकेत-ग्रह का विवेचन हम अन्विताभिधानवादियों की मान्यता के स्पष्टीकरण के प्रसंग में कर ही चुके हैं । 'वाक्यशेष' से अर्थ-बोध होने का अर्थ है किसी शब्द के अर्थ के विषय में सन्देह होने पर आगे आने वाले सदर्भ से अर्थ का निश्चय किया जाता । उदाहरणार्थ यदि कोई यह कहे कि 'यव वा परु यवाओ' तो श्रोता को 'यव' पद का अर्थ जानने में कठिनाई होती है, किन्तु जब इसी वाक्य के पश्चात् आने वाले इस वाक्य से कि 'जब अन्य वनस्पतियाँ सूख जाती हैं तो भी यव हरे-भरे होते हैं', श्रोता को 'यव' शब्द का अर्थ अविसम्भ रूप से ज्ञात हो जाता है । 'विवृति' का अर्थ है विवरण या व्याख्या । यह भी अर्थबोध का एक साधन है । उदाहरणार्थ कालिदास की 'अथ नमनसमुत्थं ज्योतिरभेरिव द्यौः' नामक

1. शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोषाप्तवाक्याद्व्यवहारतथ्य ।

वाक्यस्य शेषादिविवृतेर्बदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य । (काव्यप्रकाश 2/8)

पक्षि वा अर्थ-बोध हमें मल्लिनाथ की विवृति (व्याख्या) से होता है, जिसमें 'अत्रिनयन समुत्प-ज्योति' का अर्थ 'चन्द्रमा' दिया गया है। 'सन्निधि' के द्वारा विद जाने वाले सवेत-बोध का उदाहरण 'रामशृणो' और 'राम लक्ष्मणो' पद हैं जिनमें प्रयुक्त 'राम' शब्द के अर्थ क्रमशः बलराम और 'दशरथनय राम' हैं। इसी प्रकार 'रामार्जुनो' पद में प्रयुक्त 'राम' का अर्थ 'परशुराम' है। इन अर्थों का निश्चय सन्निध-स्थित पदों के कारण ही होता है।

सवेतबोध के विषय में दार्शनिक प्रतिपत्तियाँ

'सवेतबोध' अथवा शक्तिग्रह का विषय अत्यन्त रचिवर है। विभिन्न विद्वानों ने भिन्न-भिन्न दार्शनिक प्रतिपत्तियाँ द्वारा उसकी विवेचना की है। नैयायिका ने 'अस्मात् शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति ईश्वरेच्छा सवेत' द्वारा 'सत्ताओ का सवेत ईश्वरेच्छा से उत्पन्न होता है' ऐसा माना है ताँ नाथ नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित 'इच्छामात्र सवेत' के आधार पर यह सिद्ध होता है कि सवेत की उत्पत्ति में हमारी इच्छा ही कारण होती है। स्फोटवारी वैचारिका की मान्यता है कि न तो ईश्वर की इच्छा ही शब्दार्थों में सम्बन्ध निर्माण कर सकती है और न मनुष्य की वासना ही। वस्तुतः पद और पदार्थ में वाच्यवाचक भाव सम्बन्ध है जिसका निर्माण इतरतराध्यास द्वारा उत्पन्न हुए तादात्म्य के कारण होता है। इस विषय में मट्पि पतञ्जलि का मत है कि किसी पदार्थ को लक्ष्य करने 'उच्चरित शब्द', जिस पदार्थ को लेकर उस शब्द का उच्चारण किया गया है, वह उसका अर्थ एव उस शब्द से उस अर्थ का हम जो बोध होता है वह उसका 'प्रत्यय'—ये तीनों एक दूसरे से वस्तुतः भिन्न हैं, किन्तु उनका एक दूसरे पर अध्यास होता है, अतः तीनों का सत्त्व होने पर (शब्दार्थप्रत्ययात्मिक-इतरतराध्यासात्मिक-पातजसूत्र 3/17) वे एकरूप से भासमान होते हैं। उदाहरणार्थ यदि कोई अध्यापक अपने विद्यार्थी को यह आज्ञा दे कि 'पुस्तक लाओ' तो इस वाक्य की सुनने ही विद्यार्थी को जो बोध होता है, वह श्रुतिरूप प्रत्यय कहा जा सकता है। विद्यार्थी जिस वस्तु को लाता है, वह पदार्थ और उसका वह प्रत्यय एक दूसरे से भिन्न है। पुस्तक-शब्द, पुस्तक-बोध और 'पुस्तक'—पदार्थ एक दूसरे से भिन्न होने पर भी उसी प्रकार एकरूप लगते हैं, जिस प्रकार हम 'गौरिति शब्द गौरित्यर्थ', गौरिति ज्ञानम्' का अनुभव करते हैं।

वस्तुतः शब्दार्थों का इतरतराध्यास ही सवेत है, जिसने कारण होने वाला तादात्म्य ही शब्दार्थगत सम्बन्ध है। वास्तव में जो एक दूसरे से भिन्न हैं, उनकी अभेद में प्रतीति होना ही तादात्म्य है। शब्द और अर्थ परस्पर भिन्न होने पर भी अभिन्न रूप में प्रतीत होते हैं। उनमें भेद वास्तविक होता है और अभेद अप्रत्यक्ष, अतएव भेद और अभेद के एकरूप होने पर भी उनमें विरोध नहीं होता। अभिप्राय यह है कि शब्दार्थों का इतरतराध्यास ही सवेत का स्वरूप है। यह

संकेत स्मृतिरूप भी होता है। व्याकरणों ने शब्दों को स्मृत्यात्मक कह कर यह तथ्य निरूपित किया है कि शब्दों का पूर्वज्ञान होने से ही अर्थ का बोध नहीं होगा, अर्थात् शब्द के साथ उनका स्मरण भी होना चाहिए, क्योंकि संकेत का ज्ञान होने पर भी यदि स्मृति न हो तो अर्थ का बोध नहीं हो सकेगा। यों तो आचार्यों ने वाच्यार्थ के समान मर्यादार्थ में भी एक दृष्टि से शब्द का संकेत माना है, किन्तु मर्यादार्थ में शब्द का 'व्यवहित संकेत' होता है, जबकि वाच्यार्थ में शब्द का 'अव्यवहित संकेत'। यन्मनः अव्यवहित संकेत ही मात्मात् संकेत है, अतएव वाच्यार्थ को मात्मात् संकेतितार्थ भी कहते हैं। जिस शब्द का जिस अर्थ से साक्षात् संकेत रहता है वह शब्द उग अर्थ का वाचक है और वह अर्थ उस शब्द का वाच्य, अतः उन दोनों में वाच्यवाचक सम्बन्ध है।

संकेतित अर्थ के भेद

जिग संकेतित अर्थ का पूर्व अनुच्छेद में विवेचन किया गया है, उसके भेदों की संस्था के विषय में विद्वानों के विभिन्न मत हैं। व्याकरणों के अनुसार संकेतितार्थ के 'जाति', 'गुण', 'क्रिया' और 'रूप' नामक चार भेद हैं तो मीमांसकों के मतानुसार संकेतितार्थ का केवल एक ही रूप है और वह है 'जाति'। नैयायिकों के मत से शब्दों का जाति-विशिष्ट अर्थ में निहित है तो बौद्धों के अनुसार यह 'अन्यापोह' रूप है। प्रतिष्ठ नैयायिक उक्त केवल 'व्यक्ति-निहित' ही मानते हैं। इन मान्यताओं का विवेचन करने से पूर्व हम यहाँ एक मुख्य संकेत का मत चाहेंगे और वह यह है कि संकेत-विषयक मतों में व्याकरणों का मत ही साहित्यशास्त्रियों को अधिक सुझाव प्रतीत हुआ है।

मीमांसकों के मतानुसार 'जाति' में संकेतग्रह

मीमांसकों के मतानुसार संकेतित अर्थ जाति, गुण, क्रिया तथा यदृच्छा रूप नहीं होता, अर्थात् वह तो केवल 'जाति' में ही रहता है। उनका कथन है कि केवल 'जाति' को ही शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त या संकेतग्रह मानना चाहिए। उनकी धारणा है कि जाति-शब्दों के समान गुण, क्रिया तथा यदृच्छा शब्दों में भी 'जाति' में ही संकेतग्रह मानना समीचीन है, क्योंकि 'अनुगत' या 'एकाकार प्रतीति' के कारण को ही 'सामान्य' या 'जाति' कहते हैं। गुण, क्रिया और यदृच्छा शब्दों में भी जाति का अनुसंधान किया जा सकता है। उदाहरणार्थ हिम, दुग्ध और शंख आदि शुक्ल पदार्थों में 'शुक्लत्व-शुक्ल' यह अनुगत या एकाकार प्रतीति होती है जिसका कारण 'शुक्लत्व-सामान्य' या 'शुक्लत्व जाति' है। इसी प्रकार गुड और तण्डुल आदि पदार्थों में रहने वाली पाकक्रिया में अनुगत प्रतीति का कारण 'पाकत्व सामान्य' है। इसी प्रकार विभिन्न ध्वनितयों द्वारा उच्चरित यदृच्छा शब्द और प्रतिक्षण परिणाम के कारण विद्यमान उनके

अर्थों में भी 'सामान्य' का अनुसंधान किया जा सकता है। इसलिए जाति-शब्दों के समान गुण और क्रिया आदि में भी सवेतग्रह मानना चाहिए, क्योंकि जाति ही उन शब्दों का प्रवृत्ति-निमित्त है।

मीमांसकों ने 'जाति' या 'सामान्य' के लक्षण में दो बातें आवश्यक बतलाई हैं—एक सामान्य ही अनुवृत्ति—प्रत्यय अर्थात् एकाकार-प्रतीति का कारण होता है (अनुवृत्ति प्रत्ययहेतु सामान्यम्।) दूसरे वह नित्य और अनेक में समवेत धर्म होना है (नित्यत्वे सत्यमनेकसमवेतत्वसामान्यम्)। इन लक्षणों के अनुसार शुक्लत्व आदि को 'सामान्य' या 'जाति' मानने में किसी प्रकार की कोई कठिनाई नहीं होती, क्योंकि भिन्न-भिन्न पदार्थों में रहने वाले 'शुक्ल' रूप भिन्न-भिन्न हैं। मीमांसकों का मत है कि भिन्न-भिन्न पदार्थों में रहने वाले शुक्लत्व आदि धर्मों को अभिन्न मानना अनुभवमिद्ध नहीं है क्योंकि प्रत्येक की प्रतीति में कुछ-न-कुछ अन्तर रहता ही है। अतः उन्हीं तत्त्वतः भिन्न मानन हुए ही उनमें अनुगत या एकाकार प्रतीति का कारण शुक्लत्व-जाति को मानना युक्तिसंगत है। इसी प्रकार पाक आदि क्रियाओं में भी पारमार्थिक भेद होने के कारण उनमें भी पाकत्व आदि जाति को प्रवृत्ति निमित्त मानना ही उचित है। इससे स्पष्ट है कि गुण (शुक्लत्व) तथा क्रिया (पाकत्व) शब्दों में भी जाति को ही प्रवृत्ति-निमित्त मानकर उन्हीं में सवेतग्रह किया जाता है।

मीमांसकों ने 'जाति' या 'सामान्य' के लक्षण में जिस 'अनेकसमवेतत्व' का समावेश किया है, उससे यदृच्छा शब्दों में जाति को प्रवृत्ति-निमित्त मानने में कुछ कठिनाई होगी है, किन्तु मीमांसकों ने उसके निराकरण का भी उपाय अनुमोदित कर लिया है। वस्तुतः उनके सम्मुख विरोधी विचारकों द्वारा विवेचित यह प्रश्न भी उपस्थित रहा है कि जाति में 'अनेकसमवेतत्व' धर्म मानने में यदृच्छा शब्दों का जातित्व सिद्ध नहीं होता, क्योंकि जाति तो अनेक व्यक्तियों में रहने वाला अनेक समवेतधर्म है नितु यदृच्छा शब्दों में स्पष्ट रूप शब्द तथा उत्तरा वाच्यार्थ व्यक्ति-विशेष भी एक है, अतः उसमें जाति की कल्पना कैसे की जा सकती है? इस प्रश्न का उत्तर देने हुए उन्होंने मिया है कि उच्चारण करने वाले व्यक्तियों के भेद से शब्दों में एवम् प्रतिष्ठान होने वाली बुद्धि या ह्यारूप परिवर्तन के आधार पर व्यक्तियों में भी भेद की कल्पना करना सहज संभव है। उदाहरणार्थ 'द्वयम्' शब्द यदृच्छा शब्दों में उच्चारण करने वाले, बद्ध शिष्टों और शुभ आदि प्राणी अपने-अपने ढंग में करते हैं जिनके कारण एक ही व्यक्तिवाचक शब्द उच्चारण-भेद के कारण भिन्न-भिन्न या अनेकस्वरूप होता है, किन्तु उनके द्वारा बोधित पदार्थ में अनुगत-प्रतीति बराने वाली 'द्वित्व' आदि जाति की सामान्य चल्नना भी की जा सकती है। मीमांसकों ने 'प्रतिष्ठानपरिणामिनो हि सर्वे भावाः श्रुते चिनिज्ञाते।' मिद्धान्त के अनुसार भी यदृच्छा शब्दों का सवेतग्रह

'जाति' में लिख दिया है क्योंकि एवमात्र चेतन आत्मा को छोड़कर अन्य समस्त पदार्थों में प्रतिक्षण परिणाम और परिवर्तन होना रहता है जिससे स्पष्ट है कि उनके कारण वदृच्छा-शब्दों के वाच्यार्थ व्यक्तियों में भी भेद की कल्पना करते हुए उनमें अनुगत-प्रतीति के कारणरूप में 'जाति' को माना जा सकता है। गाराग यह है कि भीमागको के मतानुसार जाति, गुण, त्रिया और वदृच्छा नामक चार शब्दों के स्थान पर केवल 'जाति' में ही शक्ति या संकेतग्रह मानना पर्याप्त है। भीमागको की इस मान्यता का निरूपण करने के लिए ही आचार्य सम्मत ने व्याकरकों की मान्यता के अनुसार 'भवेत्तिप्रवृत्तुर्मेदोनाद्यादि' कहकर उनमें साथ 'जातिरेव वा' पद का भी प्रयोग किया है जो भीमागको की मान्यता की ओर संकेत करता है। सम्मत के शब्दों में भीमागको के मत का गाराग निम्नलिखित है—

“हिमदुग्धसंपादाद्यथेपेपु परमार्थतो भिन्नेषु भुक्तादिषु वद्वेन भुक्त्वा भुक्त्वा इत्यभिन्नामिधानप्रत्ययोत्पत्तिस्तत् भुक्त्वादि सामान्यम् । गुडतंदूलादिपाकादित्येवमेव पाकत्वादि । बालवृद्धशुक्रादौगतेषु दित्यादिशब्देषु च प्रतिक्षणं मिच्छमानेषु दित्यद्येषु वा दित्यत्वाद्यस्तीनि सर्वेषां शब्दानां जातिरेव प्रवृत्तिनिमित्तमित्यन्ये ।”

कहने की आवश्यकता नहीं कि सम्मत ने उक्त विवेचन में 'जन्म' पद का प्रयोग भीमागको के लिए किया है जिनके विचारों के प्रति उन्हें आस्था नहीं थी और जिनका उन्होंने उत्तरपक्ष के रूप में खंडन किया है।

नैयायिकों और बौद्धों के संकेतग्रह-विषयक अभिमत

संकेतग्रह के सम्बन्ध में नैयायिकों का मत भीमागको से भिन्न है। उनका कहना है कि संकेतग्रह न तो केवल जाति में ही माना जा सकता है और न केवल व्यक्ति में ही। केवल व्यक्ति में ही संकेतग्रह मानने से उसमें 'मानन्त्य' और 'व्यभिचार' नामक दोष आ जाते हैं तो केवल जाति में शक्तिग्रह (संकेतग्रह) मानने पर शब्द में केवल जाति की उपस्थिति होने के कारण व्यक्ति का बोध नहीं हो पाता। यदि जाति में शक्ति मानकर आक्षेप में व्यक्ति का बोध किया जाय तो उनका शब्द-बोध में अन्वय नहीं हो सकेगा क्योंकि 'शब्दो हि आकाशा शब्देनैव पूर्वतः' के अनुसार शब्द-शक्ति से समय अर्थ का ही शब्द-बोध में अन्वय हो सकता है। ऐसी स्थिति में नैयायिकों का मत यह है कि व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः (न्यायसूत्र २,२,६८) के अनुसार जाति तथा आकृति में भिन्न, विशिष्ट व्यक्ति-पद में ही संकेतग्रह किया जाता है।

बौद्ध दर्शन के अनुसार शब्द का अर्थ 'अपोह' या 'अनङ्मावृत्ति' है। उनका मत 'क्षणमंगवाद' पर स्थित है जिसका आशय यह है कि संसार के समस्त पदार्थ

क्षणिक' हैं, अतः 'सामान्य' जैसे किसी नित्य पदार्थ की कल्पना नहीं की जा सकती। वे भीमासक्तों द्वारा प्रतिपादित अनुगत-प्रतीति का कारण 'अपोह' को मानते हैं। उनका अपोह 'तद्भिन्न-भिन्नत्व' का पर्याय है जिसका अर्थ यह है कि हम घट-व्यक्तियों में 'घट घट' इस प्रकार की जो अनुगत-प्रतीति होती है उसका कारण 'अघट-ध्यावृत्ति' या 'घटभिन्नभिन्नत्व' है। प्रत्येक घट-अघट अर्थात् घट-भिन्न सम्पूर्ण जगत् से भिन्न है इसलिए उसमें 'घट घट' यह एक ही प्रतीति होती है। बीड़ों के मत में 'अपोह' ही शब्द का अर्थ होता है और उसी में सवेतग्रह मानना चाहिए।

वैयाकरणों का अभिमत

सवेतग्रह के विषय में वैयाकरणा ने जो अभिमत व्यक्त किया है, वह वाच्यशास्त्रियों को भी मान्य है। महाभाष्यकार पतञ्जलि ने 'चतुष्टयी च शब्दानां प्रवृत्तिः, जातिशब्दाः, गुणशब्दाः, त्रियाशब्दाः, यदृच्छा शब्दाश्चतुर्थाः" लिख कर शब्दों के चार प्रकार (जाति, गुण, त्रिया और यदृच्छा) माने हैं। व्यक्ति में शक्ति मानने पर उपर्युक्त चारों प्रकार का शब्द-विभाग नहीं बन सकता अतः व्यक्ति के उपाधिभूत जाति, गुण, त्रिया और यदृच्छा रूप धर्मों में ही सवेतग्रह मानना उचित है। महाभाष्यकार का मत है कि 'श्री शुक्लश्चलोदित्य, अर्थात् 'सफेद रंग की चलती हुई द्रित्य नामक गाय' वाक्य में जाति-शब्द ने रूप में 'श्री' पद का, गुण-शब्द ने रूप में 'शुक्ल' पद का, त्रिया शब्द ने रूप में 'चलः' पद का और यदृच्छा शब्द ने रूप में 'द्रित्य' पद का प्रयोग होने से यह स्पष्ट है कि शब्दों की प्रवृत्ति चार प्रकार की होती है। इस विषय में आचार्य मम्मट ने भी विविध उपोपस्थिति द्वारा यही सिद्ध करने की चेष्टा की है कि सवेतग्रह का आधार व्यक्ति नहीं, अपितु उसके उपाधिभूत पूर्वोक्त चारों धर्म ही हैं। यहाँ पर प्रश्न केवल इतना ही है कि क्या सवेतग्रह के लिए जाति, गुण, त्रिया और यदृच्छा नामक चारों पदार्थों की सत्ता मानना आवश्यक है? इसका उत्तर हम इस विषय का तत्त्वपूर्ण विमर्श करने ही देना उचित समझते हैं।

सवेतग्रह का तारिखक विमर्श

व्यावहारिक दृष्टि में विचार करने पर हम विषय का गहरा ही बोध किया जा सकता है कि समाज में आनयन तथा अपनयन आदि रूपों में जितनी भी अर्थ-त्रियाएँ की जाती हैं, उन सबका निर्वाहक व्यक्ति ही है और वही सब प्रकार के प्रवृत्ति-निवृत्ति-रूप व्यवहार करने की क्षमता रखता है। इससे स्पष्ट है कि भूतन व्यवहार द्वारा होने वाला सवेतग्रह व्यक्ति में ही स्वीकार किया जाना चाहिए। गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर वह मान्यता भी निर्दोष और समुचित नहीं जान पड़ती, क्योंकि इसको मानने पर उक्त मिडान्त में 'आनय' तथा

‘व्यभिचार’ संज्ञक दोष आ जाते हैं। आनन्त्य दोष की स्थिति का आधार यह है कि यदि किसी व्यक्ति-विशेष में ही सकेतग्रह माना जाय तो उस दशा में शब्द दोबारा केवल उस व्यक्ति-विशेष की उपस्थिति होगी जिसमें सकेतग्रह किया गया है। इसका परिणाम यह होगा कि एक ‘गौ’ शब्द से प्रतीत होने वाली सभी ‘गौ-व्यक्तियों’ में पृथक्-पृथक् सकेतग्रह मानना पड़ेगा जिसके फलस्वरूप अनन्त शक्तियों की कल्पना करनी होगी। वस्तुतः, ‘आनन्त्य’ दोष वा यही अभिप्राय है। यदि इस दोष से बचने के लिए यह कहा जाय कि समस्त व्यक्तियों में अलग-अलग सकेतग्रह मानने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि दो चार व्यक्तियों में ही व्यवहार से सकेतग्रह हो जाता है और शेष व्यक्तियों का बोध सकेतग्रह के बिना भी होता रहता है तो भी उचित नहीं है क्योंकि इस स्थिति में ‘व्यभिचार-दोष’ आ जाता है। व्यभिचार का अर्थ ही है ‘नियम का उल्लंघन’। प्रस्तुत विवेचन में व्यभिचार अथवा नियम के उल्लंघन की बात उभय समय उपस्थित हो जाती है जब हम यह मान लेते हैं कि गौ शब्द से गौ-व्यक्तियों का बोध बिना सकेतग्रह के ही हो जाता है। व्यक्ति में सकेतग्रह मानने में एक कठिनाई यह भी है कि व्यवहारिक दृष्टि से तो वर्तमान देश और काल के गौ इत्यादि व्यक्तियों में भले ही सकेतग्रह हो सके किन्तु भूत, भविष्य और देशांतर या कालांतर के समस्त गौ-व्यक्तियों में सकेतग्रह सम्भव भी नहीं है, इसलिए व्यक्ति में सकेतग्रह नहीं हो सकता।

तो फिर सकेतग्रह किसमें माना जाय? इसका सीधा सा उत्तर यह है कि व्यक्ति के उपाधिभूत धर्म, जाति, गुण, क्रिया और यदृच्छा शब्दों में। वैयाकरणों की भांति मम्मट ने भी उपाधि के दो रूप माने हैं— १. वस्तुधर्म और २. वक्ता-की यदृच्छा से सन्निवेशित रूप। वस्तुधर्म भी दो प्रकार का है— १. सिद्ध रूप २. साध्यरूप। सिद्धरूप के दो भेद हैं— १. पदार्थ का प्राणप्रद या जीवनाधायक रूप और २. विशेषता के आधान का हेतु-रूप। इनमें से पहला अर्थात् पदार्थ का प्राणप्रद सिद्ध धर्म ‘जाति’ कहलाता है। वाक्यपदीयकार भर्तृहरि ने भी लिखा है कि “गौ स्वरूपन, न गौ होती है और न अ-गौ। वह तो गौत्व जाति के सम्बन्ध से गौ कहलाती है”। इसका अभिप्राय यह है कि किसी वस्तु के प्राणप्रद जीवनाधायक धर्म का ही नाम ‘जाति’ है।

वस्तु का विशेष आधान-हेतु-सिद्ध-धर्म ‘गुण’ कहलाता है क्योंकि शुक्ल आदि गुणों के कारण में ही सत्ताप्राप्त वस्तु अपने मज्जातीय अन्य पदार्थों से विशेष भिन्नता प्राप्त करती है। उदाहरणार्थ ‘गौ’ के साथ समुक्त किया गया गुणवाचक ‘शुक्ल’ विशेषण अन्य बायो की अपेक्षा उसकी विशेषता अथवा उसका भेद सूचित करता है। साध्यरूप वस्तुधर्म ‘दान्’ आदि प्रकाने के लिये चूल्हा जलाकर उस पर बटलोई रखने की क्रिया से लेकर उसके उतारने पर्यन्त आगे-पीछे किया जाने वाला पूर्वापरीभूत समस्त क्रिया-कलाप ‘क्रिया पद से वाच्य’ होगा है। ‘हित्य’ आदि किसी व्यक्ति-विशेष के वाचक रुढि शब्दों का (स्फोट की पूर्वप्रदर्शित क्रिया

के अनुसार पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित सत्त्वार सहस्रत चरम वर्ण के श्रवण से) अन्त्य बुद्धि (चरम वर्ण के श्रवण) से गृहीत होने वाला (गकार, ओकार और विगर्जनीय आदि के नाम के) भ्रमभेद से रहित (बिना भ्रम के बुद्धि में एक साथ उपस्थित होने वाला यदस्फोट रूप) स्वरूप को दबता की अपनी स्वेच्छा द्वारा 'द्रव्य' आदि पदार्थों में (उसके वाचक) 'उपाधि' रूप से सन्निविष्ट किया जाता है। अर्थात् किसी पदार्थ या व्यक्ति-विशेष का नाम रखने वाला व्यक्ति दृढ सज्ञारूप शब्द का इस अर्थ के साथ सम्बन्ध स्थापित कर देता है कि यह व्यक्ति इस नाम से बोधित होगा। इस प्रकार यह दृढ सज्ञारूप यदुच्छारमक शब्द होता है। इस प्रकार मम्मट के अनुसार सनेतग्रह व्यक्ति ने उपाधिभूत जाति, गुण, क्रिया और यदुच्छा आदि धर्मों में होता है।

वर्णित विवेचन से स्पष्ट है कि वस्तु के प्राणप्रद धर्म का नाम 'जाति' और उसने विशेष आधान-हेतु धर्म का नाम 'गुण' है। वैशेषिक दर्शन इस मान्यता का विरोध करता है। उनका मत है कि 'शुक्ल' आदि 'रूप' के समान परिमाण' को भी 'गुण' मानना चाहिये। वह 'परिमाण' 'अणु' और 'मट्' नाम से दो प्रकार का होता है जिनमें 'परम' शब्द जोड़कर उसने चार भेद किये जा सकते हैं। उनमें 'परम अणु परिमाण' केवल परमाणु-सत्तर पदार्थ अथवा पृथ्वी आदि द्रव्यों के अदिभास्य और सूक्ष्मतम अवयव में रहता है जो 'परमाणु' रूप सूक्ष्मतम पदार्थ का प्राणप्रद धर्म है न कि विशेषाधान का हेतु। इस प्रकार वैयाकरणों के अनुसार 'परमाणु परिमाण' जाति शब्द मिट्ट होता है, किन्तु वैशेषिक दर्शन में उसे गुण माना गया है। वैयाकरणों और साहित्य शास्त्रियों का मत है कि वस्तुतः 'परम अणु परिमाण' जातिवाचक शब्द ही है, किन्तु जिस प्रकार लोक में अन्य अर्थों में प्रसिद्ध 'गुण' और 'बुद्धि' आदि शब्दों का व्याकरणशास्त्र में विशेष अर्थ में प्रयोग होता है, उसी प्रकार वैशेषिक दर्शन में भी 'परम अणु परिमाण' को गुणों के अन्तर्गत समाविष्ट किया गया है। आचार्य मम्मट ने इसी सिद्धान्त को 'परमाणादीनास्तु गुणमप्यपाठात् पारिमाणिक गुणत्वम्' तथा 'गुण-क्रिया यदुच्छाना वस्तुतः एकरूपाणामप्याथ्यभेदाद् भेद इव नश्यते' वृत्ति द्वारा विवेचित किया है और अन्त में अपना यह निर्णय दिया कि यद्यपि शुक्ल आदि गुण और पाक आदि क्रियाएँ भिन्न भिन्न पदार्थों में भिन्न भिन्न रूपा में दृष्टिगोचर होती हैं, किन्तु उनका यह भेद पारमाणिक न होकर औपाधिक मात्र है। उनका तो स्पष्ट मत है कि जिस प्रकार विभिन्न गो व्यक्तियाँ में से एक व्यक्ति में 'सनेतग्रह' मानने में 'आनन्द्य' तथा 'व्यभिचार' दोष आ जाते हैं, उसी प्रकार शय, हिम और दुग्ध आदि में आधिन भुवन आदि गुणों और पाक आदि क्रियाओं में भेद देखकर उनमें आनन्द्य तथा व्यभिचारी दोष का आरोप नहीं करना चाहिये। क्योंकि भुवन आदि गुणों और पाक आदि क्रियाओं का भिन्न भिन्न पदार्थों में

प्रदर्शित होने वाला भिन्न-भिन्न रूप वास्तविक न होकर उपाधिमात्र है। उन्होंने 'ययैकस्य मुखस्य खण्ड-मुकुर-सैलाद्यालम्बनभेदात्' द्वारा अपने कथन की पुष्टि की है जिसका आशय यह है कि जिस प्रकार तलवार, दर्पण और तैल आदि के आलम्बन से एक ही मुख का उसके प्रतिबिम्बों में भेद-सा प्रतीत होता होता है, उसी प्रकार गुण आदि में प्रतीत होने वाला भेद भी औपाधिक है। अतः आचार्य मम्मट के मत से गुण आदि में संकेत ग्रह मानने में मानन्य तथा व्यभिचार नामक दोषों की कुछ भी सम्भावना नहीं मानी जानी चाहिये।

शक्तिग्रह की व्यावहारिक प्रक्रिया

शक्तिग्रह के सामान्य उपायों का विवरण वाचक शब्द की विवेचना के अन्तर्गत दिया जा चुका है। यहाँ केवल एक बात और उल्लेखनीय है और वह यह है कि छोटे बालको के लिये तो संकेत का एकमात्र साधन व्यवहार ही है, किन्तु बड़े व्यक्तियों के लिये व्याकरण और उपमान आदि भी संकेत ग्रह के साधन हो सकते हैं। शक्तिग्रह की व्यावहारिक प्रक्रिया को पादटिप्पणी में उद्धृत कारिकाओं¹ से स्पष्टतः बोधगम्य किया जा सकता है। उन कारिकाओं में मुख्य बात यही कही गई है कि संकेतग्रह में प्रत्यक्ष, अनुमान और अर्थापत्ति नामक त्रिविध प्रभावों का उपयोग होता है। संकेतग्रह अथवा अर्थबोध करते समय बालक अनुमान और अर्थापत्ति की प्रक्रिया से भले ही परिचित न हो, किन्तु ये प्रभाव भी यथाप्रसंग उसके ज्ञान में सहायक होते ही हैं। उत्तम बृद्ध द्वारा आदिष्ट और मध्यम बृद्ध द्वारा अनुपालित क्रिया को प्रत्यक्षतः देखता हुआ बालक मध्यम बृद्ध की 'गवायन' आदि चेष्टाओं का आर्थापत्ति आदि प्रमाणों से निश्चय करके अखण्ड वाक्य और अखण्ड वाक्यार्थ के वाच्यवाचकभाव-सम्बन्ध का ज्ञान प्राप्त करता है।

मुख्यार्थ और अभिधाशक्ति

शब्द का साक्षात् संकेतित अर्थ ही मुख्यार्थ है। जिस प्रकार शरीर के अन्य अंगों अथवा अवयवों के पूर्व हमारा सर्वप्रथम ध्यान मुख-भाग की ओर आकृष्ट होता है, उसी प्रकार शब्द का मुख्यार्थ भी वह अर्थ है जिसकी ओर हम अन्य अर्थों के पूर्व अपना ध्यान आकर्षित करते हैं। जिस मुख्य व्यापार के कारण मुख्यार्थ का बोध होता है उसे 'अभिधा' शक्ति कहते हैं। अभिधा के लक्षण में

1. शब्द बृद्धाभिधेयाश्च प्रत्यक्षेणात्र पश्यति ।

श्रीतुश्च प्रतिपन्नत्वमनुमानेन चेष्टया ॥1॥

अन्यथा अनुपपत्त्या तु बोधेच्छक्तिं द्वयधेतिकाम् ।

अर्थापत्त्या अवबोधेत सम्बन्धं त्रिप्रमाणकम् ॥ 2 ॥

‘मुख्य व्यापार’ शब्द अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इसके द्वारा ‘अभिधा’ और ‘अभिधा-मूलव्यंजना’ का अन्तर स्पष्ट हो जाता है। बात यह है कि अभिधा में तो केवल एक ही मुख्य व्यापार रहता है, किन्तु अभिधा-मूलव्यंजना में मुख्य व्यापार के अतिरिक्त एक अमुख्य व्यापार भी होता है जिसका कार्य मुख्यार्थ के साथ-साथ अप्रवृत्त अर्थ का भी बोध कराना होता है। यों तो शब्द का दूसरा अर्थ भी उस शब्द का स्वतन्त्र रूप से मुख्य अर्थ ही होता है, किन्तु यह प्रवृत्त न होने के कारण वही शब्द-व्यापार अमुख्य होता है। अभिधा नृत्तिमातृका में मुख्यार्थ तथा अभिधा का विवेचन इस प्रकार किया गया है—

शब्दव्यापाराद्यस्या वगतिस्तस्य (अर्थस्य) मुख्यत्व । न हि यथा सर्वेभ्यो हस्तादिभ्यो अवयवेभ्यः पूर्वमुखमवलोचयते, तद्वदेव सर्वेभ्यः प्रतीयमानेभ्यो अर्थान्तरेभ्यः पूर्वमवगम्यते। तस्मात् “मुखमिव मुख्य” इति शाखादिभ्योऽप्यन्तोऽन्तर्मुख्य शब्देऽभिधीयते ।

वाक्य प्रकाशकार मम्मट ने भी ‘स मुख्याऽर्थो, तत्रमुख्यो व्यापारो अस्याभिधीयते’ द्वारा यही बात प्रकट की है कि यह साक्षात् सचेतित अर्थ ही मुख्य अर्थ कहलाता है और उसका बोध कराने में इस शब्द का जो व्यापार होता है, वह अभिधा-व्यापार या अभिधा-शक्ति के नाम से अभिहित किया जाता है। कारिका ने प्रयुक्त ‘स’ पद का अर्थ साक्षात् सचेतित और ‘अस्य’ पद का अर्थ ‘शब्द का’ ग्रहण करना चाहिए। वस्तुतः अर्थ के जो भेद (वाच्य, लक्ष्य और व्यङ्ग्य) कहे जाते हैं, उनमें वाच्यार्थ ही मुख्यार्थ है क्योंकि ‘मुखमिव मुख्य’ के विग्रह में शाखादिभ्यो यं (5-2-103) सूत्र से ‘य’ प्रत्यय होकर इस शब्द की सिद्धि होती है।

अभिधा शक्ति का वाचक शब्द के भेद

अभिधा शक्ति के तीन भेदों (१. योग २. रुढि और ३. योग रुढि) की प्राप्ति वाचकशब्द के भी तीन भेद (१. योगिव, २. रुढि और ३. योगरुढि) हैं। ‘योगिव’ शब्दों में अवयव-शक्ति होती है जिसका अभिप्राय यह है कि जिन प्रवृत्ति प्रत्ययों से योगिव शब्द बनता है, उनमें अर्थों से उस शब्द का अर्थ सुस्पष्ट रहता है। ‘पाठव’ ‘पाचव’, ‘सौमित्र’ और ‘शौमेय’ आदि शब्द इसी प्रकार के शब्द हैं। ‘रुढि’ शब्दों में अवयव-शक्ति नहीं होती। उनमें केवल समुदाय शक्ति ही रहती है जिसका आशय यह है कि यदि उन शब्दों के प्रवृत्तिप्रत्ययरूप अवयव विभे जायें तो उनमें अर्थों से इन शब्दों के अर्थ का कोई सम्बन्ध नहीं रहता। इन शब्दों का सचेत इनके योग में बढ न होकर उनके वर्ण-समुदाय से ही बढ होता है। ‘मण्डल’ और ‘आगुण्ड’ आदि शब्द इसी वर्णों के हैं। इनके अतिरिक्त ‘योगरुढि’ शब्द वे हैं जिनका अर्थ उनमें प्रवृत्ति-प्रत्ययों के अर्थ से समुच्चय तो रहता है, किन्तु उनके अर्थ की व्याप्ति रुढि से सीमित हो जाती है। ‘पवत्र’ और ‘वधोज’ आदि शब्द योगरुढि हैं जिनका स्पष्टीकरण ‘पवत्र’ शब्द की

व्युत्पत्ति द्वारा इस प्रकार किया जा सकता है कि यों तो पंक अर्थात् कीचड़ में 'ज' अर्थात् 'जायमान' पदार्थ पंकज कहलाता है जिसका व्युत्पत्तितत्त्व अर्थ एक में उत्पन्न होने वाले किसी भी पदार्थ, जन्तु अथवा कीटाणु के लिए पटित हो सकता है, किन्तु व्यवहार में रुढ़ि ने 'पंकज' का अर्थ 'कमल' के लिये ही सीमित कर दिया है। इस उदाहरण में अभिधा-शक्ति के योग और रुढ़ नामक दो भेद एकत्र हो गये हैं, जिसका तात्पर्य यह है कि योगरुढ़ शब्दों में अवयवशक्ति और समुदाय-शक्ति दोनों का ही योग रहता है। विद्वानों ने शब्द का योगिकरुढ़ नामक चतुर्थ भेद भी माना है। ऐसे शब्दों में दो अर्थ होते हैं—१. योगिक और २. रुढ़। इसका उदाहरण 'उद्भिद्' शब्द है। जब 'उद्भिद्' का अर्थ 'वनस्पति' लिया जाता है तब तो वह योगिक शब्द है, किन्तु जब उसका अर्थ एक 'योग-विशेष' से लिया जाता है तो वह अर्थ रुढ़ि से प्राप्त होने के कारण 'रुढ़' कहलाता है। 'योगरुढ़' और योगिक रुढ़ शब्दों में यह अन्तर है कि 'योगरुढ़' शब्द में योग से प्राप्त अर्थ रुढ़ि से सीमित हो जाता है, किन्तु योगिकरुढ़ में योगिक अर्थ और रुढ़ अर्थ स्वतन्त्र रहते हैं। काव्य में प्रयुक्त किये जाने वाले वाचक शब्दों के इन चारों रूपों का यथाप्रसंग ध्यान रखना आवश्यक है क्योंकि काव्य के शब्दार्थबोध की प्रक्रिया में इनका ज्ञान होना परम प्रयोजनीय है। जब तक शब्द का तत्त्वपूर्ण ज्ञान नहीं होता, तब तक न तो उसकी शक्ति का ही बोध हो सकता है और न ही इस बात का पता चलता है कि उसका विस्तार किस प्रकार दीर्घतर तथा दीर्घतम रूप में हो सकता है। शब्दार्थबोध की प्रक्रिया में इस विषय की अत्यधिक उपयोगिता है।

लक्षणा शक्ति शब्दबोध की द्वितीय वृत्ति

'लक्षणा' का रूप और उसके अस्तित्वयुक्त कारण

काव्यार्थ-बोध में अभिधा के पश्चात् जिस शब्द-शक्ति का उपयोग किया जाता है, उसे लक्षणा-शक्ति कहते हैं। इस शब्द-शक्ति की आवश्यकता उस समय पड़ती है जब काव्य के मुख्यार्थ-बोध में बाधा आती है और वाक्य के अन्य पदों के साथ उसका निर्बोध अन्वय न होने के कारण तात्पर्य की उत्पत्ति नहीं हो पाती। उस स्थिति में रुढ़ि अथवा प्रयोजन द्वारा मुख्यार्थ से सम्बद्ध किसी अन्य अर्थ की प्रतीति की जाती है। साहित्य-शास्त्र में उस अन्य अर्थ को लक्ष्यार्थ तथा उसकी बोधिका शक्ति को लक्षणाशक्ति कहा गया है। लक्षणाशक्ति के व्यापार के लिये मुख्यार्थ बाध, लक्ष्यार्थ का मुख्यार्थ के साथ सम्बन्ध तथा रुढ़ि या प्रयोजन में से अन्यतर, इन तीन कारणों की आवश्यकता पड़ती है। विद्वानों ने 'लक्षणा' शब्द की व्याख्या अनेक प्रकार से की है। एक व्याख्या के अनुसार 'यथा' शब्द-

शक्त्या अन्योऽर्थो लक्ष्यते सा लक्षणा' अर्थात् जिस शब्द शक्ति से अन्य अर्थ लक्षित हो वह लक्षणा है तो दूसरी व्याख्या के अनुसार 'अन्यार्थप्रतिपत्ति हेतु शब्द-व्यापारो लक्षणा' अर्थात् मुख्यार्थ से भिन्न किसी अन्यार्थ की प्रतिपत्ति का हेतु शब्द-व्यापार लक्षणा कहलाता है। कुछ विद्वानों ने लक्षणा की व्याख्या 'यत् लक्ष्यते यत् प्रतिपाद्यते सा प्रतिपत्तिरेव लक्षणा' भी की की है, किन्तु वह मुग्राह्य प्रतीत नहीं होती क्योंकि प्रतिपत्ति (ज्ञान) का नाम 'लक्षणा' न हो वर शब्द की शक्ति का नाम 'लक्षणा' है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल भट्ट द्वारा निरूपित श्लोक-वार्तिक ('यमिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्षणाच्यते') के आधार पर व्याख्याकारों ने 'प्रतिपत्ति' और 'लक्षणा' को एक ही समझ लिया या जबकि वास्तविकता तो यह है कि इस प्रकार का आशय मीमांसादर्शन में भूने ही गुप्तगत माना जा सके, किन्तु साहित्यसारत्र में उतरकर गभटन नहीं किया जा सकता। आचार्य मम्मट ने शब्द के उस आरोपित व्यापार को लक्षणा कहा है जो मुख्यार्थ का बाध अर्थात् मन्वय या तात्पर्य की अनुपपत्ति होने पर, उस मुख्यार्थ के साथ लक्ष्यार्थ या अन्य अर्थ का सम्बन्ध होने पर रुढ़ि अथवा प्रयोजन विशेष से लक्षित होता है। लक्षणा शक्ति के द्वारा ही वह अन्य अर्थ लक्षित किया जाता है। लक्षणा का निरूपण करते हुए मम्मट ने लिखा है—

मुख्यार्थबाधे तदयोगे रुढितो अथ प्रयोजनात्

अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत् सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥¹

लक्षणा का मुख्य कारण 'मुख्यार्थबाध' है। मुख्यार्थबाध की व्याख्या 'अन्वयानुपपत्ति' तथा 'तात्पर्यानिनुपपत्ति' के अनुसार दो प्रकार से की जाती है। उदाहरणार्थ 'गगाया घोषा' का मुख्यार्थ है गगानदी में जमीरी की पत्नी अर्थात् घौंसियों की अम्ती। व्यावहारिक दृष्टि से देखा जाय तो गगा की घाटा पर आभीरपत्नी का होना सम्भव नहीं है जिनका अभिप्राय यह है कि इस उदाहरण का अन्वय अनुपपन्न है और उसे उपपन्न बनाने के लिए हमें 'गगा' पद को लक्षणा शक्ति द्वारा 'तट' रूप अर्थ का बोधन मानना पड़ता है। इस मात के अनुसार अर्थ की अनुपपन्नता को लक्षणा-शक्ति की आवश्यकता का प्रथम हेतु माना गया है।

मुख्यार्थ बाध का अर्थ तात्पर्यानिनुपपत्ति मानने वाले विद्वानों ने लक्षणाशक्ति का विवेचन कुछ भिन्न प्रकार से किया है। इस प्रकार का दृष्टिकोण लेकर चलने वाले विद्वानों में आचार्य नागेशभट्ट प्रमुख हैं। उन्होंने 'परमत्तधुमजूपा' नामक ग्रन्थ में 'तात्पर्यानिनुपपत्ति' को ही लक्षणा का बीज हेतु मानते हुए यह तर्क प्रस्तुत किया है कि यदि अन्वयानुपपत्ति को ही लक्षणा का बीज माना

जाय तो 'काकेम्यो दाधि रक्ष्यताम्' जैसे प्रयोग में लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि इस प्रयोग में सब पदों का अन्वय सम्भव है जिसके कारण इसमें अन्वयानुपपत्ति के लिए कोई अवकाश ही नहीं है। नागेशभट्ट के अनुसार 'काक' पद का लक्षणागत अर्थ 'दध्युपघातक' है जिसे स्वीकार किये बिना वक्ता के तात्पर्य की उपपत्ति नहीं हो सकती, अतः अन्वय में बाधा न होने पर भी 'काक' पद के मुख्यार्थ से काम नहीं चलता और लक्षणा का आश्रय लेना आवश्यक हो जाता है जिसका अभिप्राय यह है कि 'अन्वयानुपपत्ति को लक्षणा का बीज न मानकर 'तात्पर्यानुपपत्ति को लक्षणा का बीज मानना समुचित है।

लक्षणा के भेद

रुद्धि और प्रयोजनवती लक्षणा

काव्य शास्त्र के आचार्यों ने रुद्धि अथवा प्रयोजन से होने वाली लक्षणा का स्पष्टीकरण 'कर्मणि कुशलः तथा 'गंगायां घोष' आदि प्रयोगगत उदाहरणों द्वारा किया है। 'कर्मणि कुशलः' में प्रयुक्त 'कुशल' शब्द की मूल व्युत्पत्ति है 'कुशान् साति आदत्ते वा इति कुशल, अर्थात् जो कुशों को साता है, वह कुशल है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार कर्मणि कुशलः जैसे उदाहरण में प्रयुक्त 'कुशल' शब्द का कुशों के लाने से कोई सम्बन्ध नहीं है, अतः उसके मुख्यार्थ में बाधा आती है। वैसी स्थिति में 'कुशल' पद का रुद्धिपरक अर्थ 'दक्ष' लेना पड़ता है। इसी प्रकार 'गंगायां घोष' इत्यादि प्रयोगों में गंगापद के जल प्रवाह रूप मुख्यार्थ आदि में "घोष" आदि का आधारत्व सम्भव न होने से मुख्यार्थ में बाधा आती है और सामीप्य सम्बन्ध मानकर उसका अर्थ ग्रहण गया के किनारे अहीरो की बस्ती करना पड़ता है। उम अर्थ बोध में गंगा के शैत्य तथा पावनत्व आदि धर्म प्रयोजनीभूत हैं जिनके प्रतिपादन 'स्वरूप प्रयोजन से मुख्य अर्थ से अमुख्य अर्थ लक्षित होता है। शब्द का वह व्यवहितार्थ, विषयक आरोपित व्यापार 'लक्षणा' कहलाता है। प्रयोजनवती लक्षणा का विवेचन करने के लिए प्रायः सभी आचार्यों ने 'गंगायां घोष' वाक्य का आधार ग्रहण किया है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि काव्य शास्त्र ने जिस प्रकार 'ध्वनि' तथा 'चतुष्टयी, शब्दाना प्रवृत्ति, के सिद्धान्त व्याकरण-शास्त्र से ग्रहण किये हैं, उसी प्रकार 'गंगाया घोष' का सुप्रसिद्ध उदाहरण भी महामाध्यकर पतञ्जलि द्वारा प्रयुक्त 'पुयोगादाख्यायाम्' (4-148-सूत्र में 'गंगाया घोष' तथा 'कूपे गर्गकुलम्' जैसे लक्षणा के दो उदाहरणों से लिया गया है। इस विषय में काव्यशास्त्र व्याकरणास्त्र का अत्यधिक ऋणी है।

लक्षणा के अन्य दो भेद :

उपादान लक्षणा—1. लक्षणा के अन्य दृष्टि से मुख्य दो भेद हैं—उपादान लक्षणा तथा 2. नक्षण लक्षणा। जहाँ शब्द अपने अन्वय की सिद्धि के लिए अन्य

अर्थ का आक्षेप बगैरे होता है तथा स्वयम् भी दत्ता जाता है, वहाँ उपादान लक्षणा होती है। चूँकि उसमें मुख्यार्थ का भी उपादान या ग्रहण रहता है, अतः उसे उपादान लक्षणा कहा जाता है। इस लक्षणा का प्रसिद्ध उदाहरण है, 'कुता प्रविशति' अर्थात् भाले प्रवेश कर रहे हैं। इस उदाहरण में कुत आदि पदों द्वारा अपने अचेतन रूप में प्रवेश किया की सिद्धि के लिए अपने से संयुक्त अर्थात् कुतघारी पुरुषों का आक्षेप द्वारा बोध कराया गया है, अतः स्वार्थ का परित्याग किये बिना ही अन्य अर्थ का ग्रहण होने से यहाँ उपादान लक्षणा है।

उपादान लक्षणा के स्वरूप के विषय में वाच्यसाहित्यों और भीमासक्तों की दृष्टि में मौलिक विभेद है। प्रसिद्ध भीमासक्त मुकुलभट्ट ने 'अभिधावृत्तिमातृका' में 'गौरमुबन्ध' तथा 'पीनो देवदत्त' दिया न भुक्ते जैसे उदाहरणों में उपादान लक्षणा मानी है जिसका मम्मट आदि वाच्यचार्यों ने विरोध किया है। मुकुलभट्ट का कहना है कि 'गौरमुबन्ध' जैसे वैदिक प्रयोग में उपादान लक्षणा माननी इसलिए उचित है कि जो शब्द का वाच्यार्थ 'गीत्य' जाति होता है और उस जाति में बन्धन अथवा आलम्भन रूप किया सम्भव न होने के कारण मुत्पार्थ का बाध होना है। अतः गौ शब्द बन्धन के साथ अपने गीत्य जाति रूप अर्थ की अन्य सिद्धि के लिए व्यक्ति का बोध आक्षेप किया से कराता है। उनके मतानुसार 'पीनो देवदत्त' दिया न भुक्ते' इस उदाहरण में दिन में न खाने वाला देवदत्त मोटा हो सकता है, यद्यपि साधारणतः सम्भव नहीं है। अतः मुख्यार्थ का बाध होने पर यह बाध अपने अन्यर्थ की सिद्धि के लिए आक्षेप द्वारा सति भोजन का बोध कराता है, अतः इसमें उपादान लक्षणा है।

आचार्य मम्मट ने मुकुलभट्ट के दोनों उदाहरणों का खंडन किया है। उनका मत है कि 'गौरमुबन्ध', 'मे किसी भी प्रकार उपादान लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि इस उदाहरण में लक्षणा के प्रयोजक हेतुओं में न तो यहाँ कोई विशेष प्रयोजन ही है और न यह रुढ़ि ही है। वस्तुतः व्यक्ति के बिना जाति नहीं रह सकती, इसलिए इस उदाहरण में अविनाभाव के कारण जाति में व्यक्ति का अनुमान-आक्षेप किया जाता है जिसके कारण इस उदाहरण में किसी भी प्रकार की लक्षणा ही नहीं मानी जा सकती। मम्मट ने मुकुलभट्ट के दूसरे उदाहरण में भी उपादान लक्षणा स्वीकार नहीं की है। उनका कथन है कि भीमासक्त विद्वान् अर्थवादी वाक्यों की प्रासंगिकता में लक्षणा मानने के साथ-साथ पूरे वाक्य में भी लक्षणा मान लेते हैं जिसके अनुसार 'पीनो देवदत्त' दिया न भुक्तेवादी में भले ही उपादान लक्षणा मिथ्या करने की चेष्टा की जाय किंतु वास्तव में यहाँ उपादान लक्षणा न होकर अर्थापत्ति है। 'देवदत्त मोटा रहा है किंतु दिन में नहीं खाता है' इस कथन में उसके रात्री-भोजन का बोध लक्षणा द्वारा न होकर श्रुतार्थापत्ति अथवा अर्थापत्ति द्वारा किया जाता है। भीमासक्तों के मत से अर्थापत्ति का लक्षण ही

“अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादकीभूतार्थान्तरकल्पनं” है जिसके अनुसार ‘अर्थ’ पति उस प्रमाण का नाम है जिसके द्वारा किसी अनुपपद्यमान अर्थ को देख कर उसके उपपादक अर्थ की कल्पना कि जाती। उपर्युक्त उदाहरण में ‘देवदत्त मोटा है, यह अनुपपद्यमान अर्थ है और ‘रात्रिभोजन’ उसका उपपादकीभूत अर्थ, स्पष्ट है कि यदि देवदत्त न तो दिन में खावे और न रात्रि में तो मोटा नहीं हो सकता। अतः दिन में न खाने वाला व्यक्ति रात्रि-भोजन के बिना मोटा नहीं हो सकता, इस बात के का विचार कर यहाँ यही कहना युक्तिसंगत जान पड़ता है कि उक्त उदाहरण में अनुपपद्यमान अर्थ ‘दिवा अभुजान का पीनव’ देखकर उसके उपपादक रात्रि-भोजन की ‘कल्पना’ अर्थापत्ति द्वारा होती है। मम्मट का कथन है कि अर्थापत्ति को लक्षणा नहीं माना जा सकता, अतः इस उदाहरण में उपादान लक्षणा मानना उचित नहीं है।

लक्षणलक्षणाः

जहाँ किसी वाक्य का कोई शब्द वाक्य में प्रयुक्त दूसरे शब्द की अन्वय सिद्धि के लिए अपने अर्थ का परित्याग कर अन्य अर्थ का बोधक हो जाता है वहाँ लक्षणलक्षणा होती है। इसका प्रसिद्ध उदाहरण ‘गंगायां घोषः’ है जिसमें प्रयुक्त ‘घोष’ पद के आधेयत्व रूप से अन्वय का उपादान करने के लिए ‘गंगा’ शब्द अपने ‘जलप्रवाह’ रूप मुख्यार्थ का परित्याग कर सामीप्य-सम्बन्ध से ‘तट’ रूप अन्य अर्थ बोधित करता है। अतएव यह प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा का उदाहरण है। मुकुलभट्ट आदि मीमांसकों ने भी ‘गंगायां घोषः’ को ही लक्षणलक्षणा का उदाहरण माना है और उपादान लक्षणा की भाँति उसे उपचारमिश्रित लक्षणा न मान कर शुद्ध लक्षणलक्षणा कहा है।

‘लक्षणलक्षणा’ का विवेचन विभिन्न विचारकों, दार्शनिकों और काव्यशास्त्रियों ने विशद रूप से किया है। वेदांत-दर्शन में उसका नाम ‘जहत्स्वार्थलक्षणा’ भी है जिसका अभिप्राय यह है कि इसमें प्रयुक्त लक्षक पद अन्य पदों की अन्वय-सिद्धि के लिए अपने मुख्यार्थ का परित्याग कर देता है। मुकुलभट्ट ने ‘लक्षणलक्षणा’ की सिद्धि के लिए ‘गंगायां घोषः’ का विश्लेषण अत्यंत व्यापकता से किया है। उन्होंने ‘ताटस्थ्यसिद्धान्त’ द्वारा जिस रूप में अपने विचारों का प्रतिपादन किया है, वह आचार्य मम्मट को स्वीकार नहीं है। न्याय-दर्शन में लक्षणलक्षणा के उदाहरणस्वरूप ‘द्विरेफ’ पद का वाच्यार्थ ‘दो रेफ से युक्त’ है, किंतु लक्षणलक्षणा के कारण ही उसका अर्थ ‘अमर ममो जाता है। आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के चतुर्थ उल्लास के आरम्भ में सूत्र-संख्या 29 में लक्षणा-मूलध्वनि के ‘अत्यंतरिरस्कृतवाच्य’ नामक भेद का जो उदाहरण प्रस्तुत किया है, वह इस दृष्टि में ‘लक्षणलक्षणा’ या जहत्स्वार्थलक्षणा का अत्यंत सुंदर उदाहरण कहा जा सकता है क्योंकि उसमें किसी अत्यंत अपकार करने वाले व्यक्ति के

प्रति उसके अपकार से पीड़ित व्यक्ति के मनोभाव व्यक्त किये गये हैं। उसने प्रयुक्त 'उपवृत्त', 'सुजनता', 'सखे' और 'सुखितभास्व' आदि शब्द अपने मुख्य अर्थों का परित्याग कर अपने से विपरीत अर्थों को लक्षणा द्वारा बोधित करते हैं और उनसे 'अपवारातिशय' व्यजित होता है। वह छंद 'लक्षणा-लक्षणा' अपवा 'वहा-स्वार्थलक्षणा' का अत्यंत उपयुक्त उदाहरण कहा जा सकता है छंद निम्नप्रकार है :-

उपवृत्त बहु तान विमुच्यते, सुजनता प्रथिता भदता परम् ।
विदधदोदृशमेव सदा सखे, सुखितभास्व तत शारदा क्षतम् ॥

शुद्धा और गौणी लक्षणा

उपादान लक्षणा और लक्षणा-लक्षणा को मुकुलभट्ट और मम्मट आदि आचार्यों ने शुद्धा लक्षणा भी कहा है। शुद्धा से भिन्न लक्षणा का अन्य भेद गौणी लक्षणा है। शुद्धा और गौणी लक्षणाओं के परस्परभेदक धर्म के सम्बन्ध में आचार्यों में मतभेद है। मम्मट ने अनुसार 'उपचार' को उक्त दोनों लक्षणाओं का भेदक धर्म कहा जा सकता है क्योंकि उपचारहीन लक्षणा शुद्धा तथा उपचार-मुक्त लक्षणा 'गौणी' कहना ही है। उपचार का अर्थ है 'अनपेक्षित भिन्न पदार्थों के अतिशय सादृश्य के कारण उनके भेद की प्रतीति न होना।' उदाहरणार्थ किसी बालक में उमरा वीर्य वीर्य आदि के सादृश्यातिशय के कारण 'सिंहो माणवक' जैसे प्रयोग किये जाएं तो वे प्रयोग उपचारमूलक अथवा गौण होने के कारण 'गौणी लक्षणा' के उदाहरण बन गये। कहने की आवश्यकता नहीं कि सादृश्य-सम्बन्ध के अतिरिक्त जहाँ सामीप्य आदि अन्य कोई भी सम्बन्ध लक्षणा का प्रयोजक होता है, वहाँ शुद्धा लक्षणा होती है। आचार्य मम्मट ने उपचार के अतिशय और मिथुन को शुद्धा तथा गौणी लक्षणा का भेदक धर्म माना है।

आचार्य मुकुलभट्ट ने शुद्ध और गौणी लक्षणा के सम्बन्ध में अपना स्वतंत्र मत व्यक्त किया है। उनके अनुसार उपचार को 'शुद्धा' तथा 'गौणी' का भेदक धर्म नहीं माना जा सकता क्योंकि दोनों प्रकार की लक्षणाओं में उपचार का मिथुन ही तरना है जिसके कारण उपचारमिथित लक्षणों के दो भेद—'शुद्धोपचार' तथा 'गौणीउपचार' होने हैं। उन्होंने 'मारोपा' तथा 'साध्यवसाना' नाम से उसके अन्य दो भेद मान कर लक्षणा के कुल छ-भेद माने हैं। उनके अनुसार उपचार का अर्थ है 'अन्य के लिए अन्य शब्द का प्रयोग।' जहाँ सादृश्य के कारण इस प्रकार का प्रयोग किया जाता है वहाँ गौण उपचार होता है तथा जहाँ सादृश्य भिन्न कार्य-कारणभाव आदि के कारण अन्य के लिए अन्य शब्द का प्रयोग होता है, वहाँ 'शुद्धोपचार' होगा। 'आयुर्धनम्' में आयु के कारणमूल धृत के लिए आयु शब्द का प्रयोग किया गया है, अतः दशम 'शुद्धोपचार' है जबकि 'वीरवीर' में बाह्यक देववासी पुरुष में वी के लक्ष्य जाद्व और मान्य आदि गुणों का योग होने से

उसके लिए 'गौ' शब्द का प्रयोग किया गया है, अतः वहाँ पर 'गौण' उपचार है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि मम्मट ने 'उपचार' के स्थान पर 'ताटस्थ्य' को शुद्ध तथा गौणी लक्षणा का भेदकधर्म माना है। उनका कहना है कि उपादान-लक्षणा तथा लक्षणलक्षणा के उदाहरणों 'बुद्धा प्रविशति' तथा 'गंगायां घोषः') में क्रमशः सद्य तथा लक्षक अर्थों का अभेद प्रतीत न होकर भेदक 'ताटस्थ्य' प्रतीत होता है, अतः 'तटस्थे लक्षणा शुद्धा' के अनुसार शुद्ध लक्षणा तटस्थ में होती है। अभिप्राय यह है कि मुकुल भट्ट के अभिमत से शुद्ध लक्षणा में सद्य और लक्षक अर्थों का ताटस्थ्य होता है किन्तु गौणी लक्षणा में सद्य-लक्षक अर्थों का भेद नहीं होता। आचार्य मम्मट ने मुकुल भट्ट के ताटस्थ्य सिद्धान्त का खंडन निम्नलिखित शब्दों में किया है—

“अनयोर्लक्ष्यस्य लक्षकस्य च न भेदरूपताटस्थ्यम् ।

तदादीनां हि गंगादिशब्दैः प्रतिपादेन सत्त्वप्रतिपत्तौ हि प्रतिपादयिषित प्रयोजन-सम्प्रत्ययः । गंगासम्बन्धमात्रप्रतीतो तु 'गंगातटे घोषः' इति मुख्यशब्दाभिधानाद्-लक्षणायाः को भेदः ।”¹

सारोपा और साध्यवसाना लक्षणाः

शुद्ध लक्षणा के उपादान लक्षणा और लक्षण-लक्षणा नामक दो भेदों का विवेचन करने के पश्चात् अब हमें यह देखना है कि उनके और कौन-कौन से भेद हो सकते हैं? विद्वानों ने शुद्ध और गौणी लक्षणा के सारोपा और साध्यवसाना नामक दो-दो अन्य भेद भी माने हैं, जिनके साथ उपादान लक्षणा और लक्षण-लक्षणा नामक दो भेद जोड़ने से लक्षणा के कुल छ. भेद हो जाते हैं। आचार्य मम्मट के शब्दों में 'जहाँ आरोप्यमान (उपमान) तथा आरोप-विषय (उपमेय) दोनों शब्दों का स्थित होते हैं, वहाँ गौणी सारोपा लक्षणा तथा जहाँ विषयी अर्थान् आरोप्यमान उपमेय के द्वारा अन्य अर्थान् आरोप का विषय अर्थात् उपमेय निर्णीत कर लिया जाता है, वहाँ साध्यवसाना लक्षणा होती है।”² उपर्युक्त दोनों भेदसादृश्य से तथा सादृश्य को छोड़कर अन्य संबंध से सम्बन्ध होने पर क्रमशः गौणी तथा शुद्ध लक्षणा के भेद समझे जाने चाहिए। मम्मट ने 'गौर्वाहीक' में सारोपा तथा 'गौरयम्' में साध्यवसाना लक्षणा मानी है। इसका स्पष्टीकरण इस प्रकार किया जा सकता है कि प्रथम वाक्य में गौ आरोप्यमान (उपमान) है और वाहीक आरोपविषय अर्थात् उपमेय। इन दोनों का सामानाधिकरण्य से शब्दतः प्रतिपादन होने तथा दोनों का स्वरूप अनपेक्षित रहने के कारण इसमें सारोपा

1. काव्यप्रकाशः द्वितीय उत्तरांश, पृ० 61

2. काव्यप्रकाशः द्वितीय उत्तरांश, सूत्र-संख्या 13-14

लक्षणा है जयनि 'गौरयम्' में आरोपविषय बाह्यीक का शब्दत्वं उपादान नहीं है और वह आरोप्यमान भी द्वारा निर्गोर्ण हो गया है, इसलिए यह साध्यवसाना लक्षणा का उदाहरण है। तादृश्यभूतवत्ता के कारण ही इन दोनों लक्षणों को गौणी लक्षणा कहा जाता है। विद्वानों का मत है कि 'गौरयम्' के स्थान पर यदि 'गौर्यंलपति' रख दिया जाए तो वह साध्यवसाना लक्षणा का अत्यन्त उपयुक्त उदाहरण हो सकता है।

शुद्धा सारोपा तथा शुद्धा साध्यवसाना लक्षणा के उदाहरण क्रमशः 'आयुर्धृत' तथा 'आयुरेवेदम्' है। प्रथम उदाहरण में आरोप्यमान आयु तथा आरोप-विषय घृत दोनों के अपहृत-सम्बन्ध अर्थात् शब्दत्वं उपात्त न होने से शुद्धा सारोपा तथा 'आयुरेवेदम्' में आरोप विषय घृत के शब्दत्वं उपात्त न होने में साध्यवसाना लक्षणा है। चूँकि 'आयुरेवेदम्' में 'इदं' सर्वनाम से आरोप-विषय का प्रवेत हो ही जाता है, अतः उसमें स्थान पर यदि 'आयु पिबामि' कर दिया जाए तो वह साध्यवसाना-लक्षणा का अधिक उपयुक्त उदाहरण हो सकता है। तादृश्य-सम्बन्ध से होने वाली शुद्धा लक्षणा के जो उदाहरण दिए गए हैं, उनसे भिन्न सम्बन्ध भी लक्षणा के प्रयोजक हो सकते हैं। जैसे वही तादृश्य से उपचार होता है तो वही स्व स्वाभिभाव-सम्बन्ध से। तादृश्य उपचार में किसी के उपचार से अन्य के लिए अथ के वाचक शब्द का प्रयोग किया जाता है। जैसे यश में इन्द्रपूजन के लिए बनाई हुई 'मृणा' भी तादृश्य-सम्बन्ध से 'इन्द्र' कहलाती है। स्वस्वाभिभाषण सम्बन्ध से अन्य शब्द का अन्यत्र प्रयोग होता है जैसे राजा का विशेष वृषापात्र पुराण भी 'राजा' कहलाता है। इनके अतिरिक्त वही अवयवावयविभाव तथा तात्पर्य-सम्बन्ध से भी औपचारिक प्रयोग होते हैं, जिनके उदाहरण क्रमशः 'अग्रहस्त' तथा 'अतथा' शब्द हैं। अवयवावयविभाव सम्बन्ध के कारण 'अग्रहस्त' अर्थात् हाथ के केवल अग्रभाग के लिए 'हस्त' का प्रयोग किया जाता है तथा तात्पर्य सम्बन्ध से बड़ई का नाम करने वाले अतथा (बड़ई से भिन्न ब्राह्मण आदि) के लिए तथा (बड़ई) शब्द का प्रयोग होता है। इस प्रकार आचार्य मुकुतबट्ट तथा मम्मट ने लक्षणा के उपर्युक्त छ भेद माने हैं, जिनकी सख्या वृद्धि करते हुए साहिमदर्शनवार विश्वनाथ ने उन्हें सोलह की सख्या तक पहुँचा दिया है। विश्वनाथ के अनुसार लक्षणा के सोलह भेद मानने का क्रम इस प्रकार है—

| लक्षणा | | | | | |
|--|--|-------------|------------------|--------------|-------------|
| हृदयलक्षणा | | | प्रयोजनवतिलक्षणा | | |
| उपादानलक्षणा | | सदृशनलक्षणा | | उपादानलक्षणा | लक्षणलक्षणा |
| | | | | | |
| सारोपा साध्यव सारोपा साध्यव सारोपा साध्य सारोपा साध्यवसाना | | | | | |

| साना | | | साना | | | यसाना | | |
|------|------|------|------|------|------|-------|------|------|
| | | | | | | | | |
| गुडा | गुडा | गुडा | गुडा | गुडा | गुडा | गुडा | गुडा | गुडा |
| गोणी | गोणी | गोणी | गोणी | गोणी | गोणी | गोणी | गोणी | गोणी |

व्यंग्य की दृष्टि से लक्षणा के भेद

लक्षणा के पश्चात् व्यञ्जना-वृत्ति की विवेचना करने के पूर्व इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में आचार्यों में द्रष्टे मतभेद है। अभिधावादी दृष्टिकोण के कारण मुमुक्षुभट्ट को व्यञ्जनावृत्ति की स्वतन्त्र सत्ता ही स्वीकार नहीं है जबकि मम्मट आदि आचार्य ध्वनिवादी दृष्टिकोण के बराबर उसकी अनिवार्यता सिद्ध करते हैं। ध्वनिकार ने प्रयोजनवती लक्षणा में प्रयोजन को व्यञ्जनागम्य माना है जिसका समर्थन करते हुए आचार्य मम्मट ने भी लक्षणाश्रुता व्यञ्जना की प्रतिष्ठा की है। मम्मट का कहना है कि वह लक्षणा रुढिगत भेदों में व्यंग्यरहित तथा प्रयोजनमूलक भेदों में व्यंग्यसहित होती है।¹ प्रयोजन का ज्ञान व्यञ्जना-व्यापार से ही होता है, अतः प्रयोजनवती लक्षणा में व्यंग्य का सप्रयोजन होना आवश्यक है। वह व्यंग्य प्रयोजन कही गूढ़ तथा कही अगूढ़ होता है। गूढ़ प्रयोजन दुर्ज्ञेय तथा सहृदयैकगम्य होता है जबकि अगूढ़ प्रयोजन स्पष्ट तथा सर्व-जनमवेद्य रहता है। इस प्रकार व्यंग्य की दृष्टि से लक्षणा के तीन भेद हैं—1. रुढिगत व्यंग्यरहिता, 2. गूढ़व्याख्या और 3. अगूढ़-व्याख्या। लक्षणा का आश्रयभूत शब्द लाक्षणिक शब्द कहलाता है। व्यंग्यरूप प्रयोजन के विषय में लाक्षणिक शब्द का लक्षणा से भिन्न व्यञ्जनात्मक व्यापार होता है। आचार्य मम्मट का अभिमत है कि प्रयोजन-प्रतीति में व्यञ्जनावृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है, क्योंकि प्रयोजन-विशेष को प्रतिपादित करने की इच्छा से जहाँ लक्षणा से लाक्षणिक शब्द का प्रयोग किया जाता है, वहाँ अनुमान आदि अन्य किसी भी साधन से उस प्रयोजनरूप अर्थ की प्रतीति नहीं होती अपितु केवल उसी शब्द से होती है और उसके बोधन में व्यञ्जना के अतिरिक्त शब्द का अन्य कोई व्यापार नहीं हो सकता।² चूँकि उस बोधन में संकेत-ग्रहमाण नहीं होता, अतः अभिधावृत्ति को प्रयोजन की बोधकशक्ति नहीं कहा जा सकता। उदाहरणार्थ 'गगायां घोषः' इत्यादि वाक्यों में पावनता आदि जो धर्म तट में प्रतीत होते हैं, उनमें गगा आदि शब्दों का संकेत-ग्रह नहीं है, अतः अभिधा से उनका ज्ञान नहीं हो सकता। यदि यह कहा जाए कि प्रयोजन की भी लक्ष्यता होती है तो भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि लक्षणा के प्रयोजक मुख्यार्थ-

1. काव्यप्रकाश, द्वितीय उत्सास, सूत्र सख्या 18

2. वही—सूत्र-संख्या 23

वाद्य आदि हेतुओं के न होने से लक्षणा भी प्रयोजन की बोधिता नहीं हो सकती। आचार्य मम्मट का मत है कि 'गगाया घोष' में मुख्यार्थवाद्य आदि के बिना भी शैत्य तथा पावनत्व आदि प्रयोजना का बोध हो जाता है, अतः 'गगा' शब्द उस अर्थ के विषय में खलित गति (वाधितार्थ) नहीं है। निष्कर्ष यह है कि उपर्युक्त कारणों से अतः व्यङ्ग्य-व्यापार का अस्तित्व स्वीकार करना ही पड़ता है। मम्मट ने इस विषय में स्पष्ट कहा है—

लक्ष्य न मुख्य, नाप्यत्र बाधो, योग फलेन नो ।
न प्रयोजनमेतस्मिन् न च शब्दः स्वसिद्धतिः ।¹

काव्यार्थ में लक्षणा का अतर्बोध

लक्षणा के सामान्य भेदा का निरूपण करने के पश्चात् इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि काव्य एवं काव्यशास्त्र में लक्षणा का जो विवेचन किया गया है, वह निरुद्ध लक्षणा का न होकर मुख्यतः प्रयोजनवती लक्षणा का है। आचार्य मम्मट ने तो लक्षणा का प्रयोजन व्यङ्ग्य अथवा ध्वनि को ही माना है। प्रयोजनवती लक्षणा सदैव व्यङ्ग्यसहित होती है जबकि निरुद्ध लक्षणा का क्षेत्र अभिधान्यन्त सीमित है, क्योंकि उसकी पृष्ठभूमि में व्यङ्ग्य नहीं होता। लक्षणा का प्रयोजन गूढ़ भी हो सकता है और अगूढ़ भी। मम्मट ने व्यङ्ग्य की अगूढ़ता और गूढ़ता का स्पष्टीकरण करने के लिए जो उदाहरण दिए हैं, वे प्रमशः निम्नलिखित हैं—

(अ) श्रीपरिषयाजटाडपि भवन्त्यभिशा विदग्धचरितानाम् ।

उपदिनति वामिनीना यौवनमद एव ललितानि ॥

(आ) मुष विनसितस्मित वलितवक्त्रिण प्रेक्षित,

समुच्छ्वित विभ्रमा गनिरपास्तसस्या मति ।

उदो मुत्रुलितमन जघनमसवधोद्भू,

वतन्नुवदनातनी तरुणिमोद्गमो मोदत ॥

इन उदाहरणों में प्रथम उदाहरण प्रयोजनवती (व्यङ्ग्यसहित) अगूढ़ व्यङ्ग्य लक्षणा का है। इसका सरलार्थ यह है कि सम्पत्ति का परिचय हा तो जड़ बुद्धि भी विदग्ध चरित का अनुकरण कर सकते हैं। यौवन का मद हो तो वामिनी स्त्रिया की विलास की निष्ठा देता है। इस छंद में 'उपदिनति' शब्द का प्रयोग लक्ष्यार्थ में हुआ है। इसका लक्ष्यार्थ यह है कि यौवन के उदयकाल में वामिनी स्त्रिया में विलास का प्रसफूर्ण स्वतः ही हो जाता है और उससे लिए किसी भी प्रकार के प्रयोग की आवश्यकता नहीं होती। यहाँ लक्षणा का आधारभूत व्यङ्ग्य

उतना ही स्पष्ट है जितना वाच्यार्थ, अतः यह अगूढ व्यंग्य का उदाहरण है ।

द्वितीय उदाहरण गूढ व्यंग्य का है । इस पद में विकसित वशित, समुच्छलित, आपास्त, मुकुलित, उद्धुर, उद्गम और मोदते शब्द सदयार्थ में प्रयुक्त हैं एवम् उनका आधारभूत प्रयोजन व्यंग्य है जो केवल सहृदयदयग्राह्य होने के कारण प्रयोजनवती सहायता के गूढव्यंग्य नामक भेद का सूचक है । इस छंद में प्रयुक्त साधारणिक शब्दों के मुख्यार्थबाध, सदयार्थ, मुख्यार्थयोग और व्यंग्य-प्रयोजन की व्याप्ति काव्यकातना से परिपक्व बुद्धि वाले सहृदयों के मानन में ही उद्बुद्ध हो सकती है ।

गूढव्यंग्य का एक अन्य उदाहरण प्रदीपकार का निम्नलिखित छंद है, जिसमें मलिनयति, कवलयति, स्वगयति और तिरयति शब्द सदयार्थ में प्रयुक्त हैं—

चकोरीपादित्वं मलिनयति दुर्भंगिमहिमा,
हिमांशोरद्वैतं कवलयति वस्त्रं मृदुनः ।
तमोवैदग्ध्यानि स्वगयति कश्चः, किं च वदनं,
बृहत्कंठीकंठध्वनिमधुरिमाणं तिरयति ॥

अभिप्राय यह है कि काव्य का उत्तम भेद गूढव्यंग्य ही है क्योंकि उसमें अगूढ व्यंग्य की अपेक्षा अधिक सौन्दर्य होता है । अगूढ व्यंग्य मध्यम श्रेणी का काव्य है, क्योंकि उसमें वाच्यार्थ की सी प्रतीति होती है । मम्मट ने दोनों का स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—‘कामिनो-कुच कलशवत् गूढं चमत्करोति, अगूढं तु स्फुटतया वाङ्मयापमानं इति गुणी-भूतम् एव ।’ वस्तुतः काव्य में गूढता होनी चाहिए पर वह ऐसी न हो कि उसके प्रति सहृदय का आकर्षण ही समाप्त हो जाए । काव्य के गूढागूढव्यंग्य का निदर्शन निम्नलिखित छंद में अत्यन्त रमणीयता से प्रस्तुत किया गया है—

‘नान्द्रीपयोधर इवातितरां प्रकाशो,
नो गुर्जरोत्तम इवातितरां निगूढ ।
अर्धो गिरामपिहितः पिहितश्च कश्चित् ।
सौभाग्यमेति मरहट्टवधूकुचाभः ॥

व्यंजना-वृत्ति-शाब्दबोध की तृतीय शक्ति

‘व्यंजना’ वृत्ति एक स्वतन्त्र शक्ति है

काव्य के शाब्दबोध तथा अर्थग्रहण कराने की तृतीय शब्द-शक्ति का नाम ‘व्यंजना’ है, जिसे स्वतंत्र वृत्ति सिद्ध करने के लिए अनेक प्रमाण दिए जाते हैं ।

इस बात का उल्लेख तो किया ही जा चुका है कि प्रयोजन को लक्ष्य मानना सम्भव नहीं है और यदि व्यजना विरोधी ऐसा मानकर उसके लिए प्रयोजन में भी कोई अन्य प्रयोजन सिद्ध करने की चेष्टा करें तो भी उचित नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उस स्थिति में वह दूसरा प्रयोजन भी लक्ष्य होगा और फिर उसके लिए तीसरे तथा तीसरे के लिए चौथे प्रयोजन की आवश्यकता पड़ेगी, जिससे बारण वहाँ 'अनवस्था दोष' हो जाएगा। वस्तुतः वह अनवस्था दोष ही मूलशयकारी है और उमकी आसक्ति से भी प्रयोजन को लक्ष्य नहीं माना जा सकता। इतना ही नहीं, प्रयोजन विशिष्ट में भी लक्षणा नहीं हो सकती क्योंकि विशिष्ट-लक्षणा का सिद्धान्त मानने पर 'गमाया घोष' के अन्तर्गत लक्षणाजन्य ज्ञान का विषय 'तट' और उसके फल शैत्य या पावनत्व भी पृथक्-पृथक् मानने होंगे, जिनके कारण उनको उत्पत्ति समकाल में सम्भव न होगी। वस्तुतः प्रयोजन-सहित शैत्य और पावनत्व आदि के कारण विशिष्ट तीर को लक्ष्य मानना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि नैयायिक और मीमांसक दोनों ही प्रमश अनुब्यवसाय सिद्धांत तथा ज्ञातता सिद्धांत के बल पर ज्ञान के विषय और उसके फल को पृथक्-पृथक् मानते हैं जिसके आधार पर भी प्रयोजन-सहित तट आदि को लक्ष्य मानना उचित नहीं कहा जा सकता। अभिप्राय यह है कि विशिष्ट में लक्षणा हो ही नहीं सकती और तट आदि रूप लक्ष्य में जो पावनत्व आदि 'विशेष' हैं, वे अभिधा, तात्पर्य और लक्षणा से भिन्न व्यापार द्वारा गम्य हैं। अतः व्यजन, घोटन तथा ध्वनन आदि शब्दों में वाच्य रहे जाने वाले उस व्यापार को व्यजना-व्यापार ही मानना चाहिए।¹ इस मान्यता के अनुसार लक्षणामूला व्यजना की स्थिति स्वतः सिद्ध होगी।

व्यजना-वृत्ति के भेद.

शाब्दी व्यजना— व्यजनाव्याप्तियों के अनुसार व्यजना-वृत्ति के दो भेद हैं— 1 शाब्दी व्यजना और 2 आर्षी व्यजना। शाब्दी व्यजना के दो प्रकार हैं— 1 अभिधामूला व्यजना 2 लक्षणामूला व्यजना। लक्षणामूला व्यजना का निरूपण लक्षणवृत्ति के प्रसंग में किया जा चुका है। अतः अब हमें अभिधामूला व्यजना का स्पष्टीकरण कर देना चर्चा का समाप्त करना है। आचार्य सम्मत न उम शब्द-व्यापार की अभिधामूला व्यजना कहा है जो संयोग आदि द्वारा अनेकार्थक शब्दों के वाचकत्व के किसी एक अर्थ में नियंत्रित हो जान पर उससे भिन्न अवाच्य अर्थ की प्रतीति करने वाला हो।² आचार्य

1. तटारी ये विशेषा पावनत्वादयस्ते चाभिधातात्पर्यलक्षणाभ्यो व्यापारान्तरेण गम्याः। तच्च व्यजनाध्वनन घोटनादि शब्दवाच्यमवश्यमेवेतिव्यम्। (शाब्दप्रकाश द्वितीय उल्लान-मूलवृत्ति-31)

2 अनेकार्थस्य शब्दस्य वाचकत्वे नियंत्रिते।

संयोगादंतरवाच्यार्थं धीवृद्वापृतिरजनम् ॥ (वही-मूल सख्या 33)

भर्तृहरि ने अनेकानेक शब्दों का एकार्य में नियंत्रण करने के चतुर्दश कारण निदिष्ट किये हैं जो निम्नलिखित कारिकाओं में अंकित हैं:-

संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता ।

अर्थ-प्रकरणं सिगं शब्दस्यान्यम्यसन्निधिः ।

सामर्थ्यमोचितो देश कालो व्यक्ति स्वरादयः ।

शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेष स्मृतिहेतवः ।।

भर्तृहरि ने वाक्यपदीय में उपर्युक्त चतुर्दश कारणों को एकार्यनियामक हेतु कहा है, क्योंकि वे सब अनेकार्थक शब्द के अर्थ का निर्णय न होने पर विशेष अर्थ में निर्णय-बोध कराने के कारण बनते हैं। इन सबके उदाहरण निम्नलिखित हैं :-

1-2. संयोग और विप्रयोग की नियामकता—कोश के अनुसार 'हरि' शब्द के अनेकार्थवाची है, किन्तु 'सशेखरहरि' कहने पर संयोग से तथा 'अशंखचक्रहरि' कहने पर विप्रयोग से दोनों का अर्थ 'विष्णु' रूप में नियंत्रित होता है।

3-4. साहचर्य-विरोध के नियामकता—'राम-लक्ष्मण' पद के प्रयोग में साहचर्य कारण राम-लक्ष्मण दोनों शब्दों का दशरथ के पुत्र में नियंत्रण होता है और 'रामार्जुन' कहने में राम और अर्जुन शब्दों की विरोधिता के कारण उनके अर्थ क्रमशः 'परशुराम' और 'कार्तवीर्यार्जुन' अर्थ में नियंत्रित होते हैं।

5-6. अर्थ-प्रकरण की नियामकता—'सप्ताह' से पार उतरने के लिए 'स्याणु' का भजन कर, इस प्रयोग में 'स्याणु' शब्द प्रयोजनरूप अर्थ के कारण 'शिव' अर्थ में नियंत्रित हो जाता है। इसी प्रकार 'देव सब जानते हैं' इस वाक्य में अनेकार्थक 'देव' शब्द 'आप' अर्थ में नियंत्रित हो जाता है।

7. सिग की नियामकता—'मकरध्वज' कुपित हो रहा है' इस उदाहरण में सिग अर्थात् कोषरूप चिह्न से 'मकरध्वज' पद 'कामदेव' में नियंत्रित हो जाता है, यद्यपि मकरध्वज पद के 'समुद्र' और 'औषधिविशेष' अर्थ भी होते हैं।

8. शब्दसन्निधि की नियामकता—'पुरारिदेव' के प्रयोग में अनेकार्थक 'देव' शब्द 'पुरारति' रूप अन्य शब्द के सन्निधान के कारण 'भयवान शंकर' के अर्थ में नियंत्रित है।

9. सामर्थ्य की नियामकता—'कोकिल मधु से मत्त हो रहा है', इस वाक्य में कोकिल को मत्त करने का सामर्थ्य केवल वसत में होने के कारण 'मधु' शब्द सामर्थ्य-वश 'वसत मृत' अर्थ में नियंत्रित हो गया है।

10. औचित्य की नियामकता—'पत्नी का मुख' 'तुम्हारी रक्षा करे' इस उदाहरण में अनेकार्थक 'मुख' शब्द औचित्य के कारण 'साम्मुख्य' अथवा 'अनुकूलता' का व्यंजक है।

11. देश की नियामकता—‘यहाँ ‘परमेश्वर’ शोभित होते हैं’ इस वाक्य में राजधानी रूप देश के कारण अनेकार्थक ‘परमेश्वर’ शब्द ‘राजा’ अर्थ में नियमित है।

12. काल की नियामकता—‘चित्रभानु’ चमक रहा है, तहाँ अनेकार्थक ‘चित्रभानु’ शब्द दिन में ‘सूर्य’ अर्थ में और रात्री में ‘अग्नि’ अर्थ में बात के कारण नियमित हो जाता है।

13. व्यक्ति की नियामकता—‘मित्रो भाति’ इस वाक्य में नपुंसकलिंग में प्रयुक्त हुआ अनेकार्थक ‘मित्र’ शब्द व्यक्ति अर्थात् लिंग के कारण ‘मुह्यत्’ अर्थ में नियमित हो गया है। यदि इसी ‘मित्र’ शब्द का प्रयोग पुल्लिंग में किया जाय तो वह ‘सूर्य’ अर्थ में नियमित हो जाता है। ससृष्ट में ‘मित्र’ शब्द का प्रयोग पुल्लिंग तथा नपुंसकलिंग में किये जाने का व्याकरणसम्मत विधान है।

14. स्वरभेद के प्रभाव से नियामकता—‘इन्द्रस्तनु’ आदि प्रयोगों में वेद में ही स्वर अर्थविशेष का बोधक होता है वाक्य में नहीं। अतएव उसके लौकिक उदाहरण नहीं मिलते फिर भी इसका उल्लेख करना आवश्यक है। महाभाष्यकार ने दुष्टशब्दों के प्रयोग को निन्दनीय कहा है क्योंकि उसके कारण भी अर्थ में कभी-कभी अनर्थता आ जाती है। पतञ्जलि ने महाभाष्य में लिखा है—

दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा, मिथ्याप्रयुक्तो वा समर्पमाह।

स वाक्यो यजमानं हिनस्ति, यथेन्द्रशब्दः स्वरतो अपराधात्।।

अभिप्राय यह है कि संयोग आदि द्वारा अन्य अर्थ की बोधिता का निवारण हो जाने पर भी अनेकार्थक शब्द जो वहाँ क्रमसे अर्थ का प्रतिपादन करता है वहाँ उसका नियंत्रण हो जाने के कारण उसमें अभिदा हो सकती है। वहाँ मुख्यार्थवाद आदि के अभाव में संक्षेप भी नहीं हो सकती अतः व्यञ्जना-व्यापार अथवा वृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है।

आर्यो व्यञ्जना—आर्यो व्यञ्जना वाच्य, लक्ष्य और व्याख्य नामक तीन प्रकार के अर्थों की व्यञ्जकता पर आधारित होती है। उसमें बनना, बोद्धा, वाङ्मय, वाच्य, अन्यसन्निधि, प्रस्तान देश और काल के वैशिष्ट्य के कारण प्रतिभाशाली सहृदयों को अन्यायों की प्रतीति बनाने वाला अर्थ-व्यापार रहता है। शाब्दी व्यञ्जना में शब्द ही मुख्य रूप से व्यञ्जक होता है और अर्थों की उसमें सहकारिता रहती है, किन्तु आर्यो व्यञ्जना में अर्थों के मुख्य रूप से व्यञ्जन होने पर उसमें शब्द की सहकारिता होती है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि शब्द-प्रमाण से कम्प अर्थ, अपरन्तर को व्यक्त करता है जिसका एक अभिप्राय यह भी है कि अनुमान आदि अन्य प्रमाणों से वेद अर्थ व्यञ्जक नहीं होता। प्रायः समस्त आचार्यों ने आर्यो व्यञ्जना के उपर्युक्त दसों प्रकार का विवेचन कर इस बात का स्पष्टीकरण किया है कि उनमें आर्यो व्यञ्जना का स्वरूप किस

किस प्रकार समन्वित है। संक्षेप में इतना कहना ही पर्याप्त है कि कभी वक्ता अथवा बोद्धा के वैशिष्ट्य में व्यञ्जना का अंतर्भाव रहता है तो कभी काकु के वैशिष्ट्य में। आचार्यों ने काकु को परिभाषा 'भिल्लकण्ठध्वनिघोरः काकुरित्यभिधीयते' की है जिसका अभिप्राय यह है कि एक विशेष प्रकार की कण्ठध्वनि अथवा 'बोलने का लहजा' काकु है जिसके वैशिष्ट्य में काव्यार्थ बोध में व्यञ्जना-वृत्ति का आशय लेना पड़ता है। यों तो आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के पंचम उल्लास के अनन्त काव्यवाक्षित अर्थ में गुणीभूतव्याग्य काव्य माना है, किन्तु उसके पूर्व वे तृतीय उल्लास में यह बात भी लिख चुके हैं कि जहाँ काकु से लभ्य अर्थ वाच्य को सिद्धि का अर्थ होता है वहाँ ध्वनिकाव्य न होकर गुणीभूतव्याग्य काव्य ही होता है, ऐसी शंका नहीं करनी चाहिए। उनका मत है कि प्रश्नमात्र से भी काकु की विधाति हो सकती है और उससे व्यंग्यार्थ आक्षिप्त नहीं होता। इस विषय में मम्मट ने लिखा है—

“न च वाच्यसिद्धयंगं काकुरिति गुणीभूतव्याग्यत्वं शङ्क्यम् । प्रश्नमात्रेणापि काकोर्विधातेः ।”
(काव्यप्रकाश तृतीय उल्लास)

जिस प्रकार वक्ता और बोद्धा के वैशिष्ट्य में आर्यी व्यञ्जना के पृथक्-पृथक् दो भेद किये गये हैं, उसी प्रकार वाक्य और वाच्य के वैशिष्ट्य से भी उसके पृथक्-पृथक् भेद माने जाते हैं। ऐसा भी देखा जाता है कि कहीं-कहीं एक ही उदाहरण दोनों भेदों का निरूपक बन जाता है। वक्ता और बोद्धा के प्राधान्य की विवक्षा की भाँति वाक्य और वाच्य का प्राधान्य भी विवक्षित हो सकता है। ध्वन्यसन्निधि, प्रस्ताव (प्रकरण) और काल के वैशिष्ट्य में भी आर्यी व्यञ्जना ध्वनित होती है जिसके प्रभूत उदाहरण शृंगार रस तथा नादिका-भेद-प्रधान काव्य-कृतिषो में उपलब्ध होते हैं। कभी-कभी चेष्टा के वैशिष्ट्य में भी व्यञ्जकता रहती है। इस प्रकार आर्यी व्यञ्जना के दस प्रकारों में न केवल वाच्य अर्थ की ही व्यञ्जकता ध्वनित होती है, अपितु वाच्य के समान लक्ष्य तथा व्यंग्य अर्थ भी व्यंग्य हो सकते हैं। आचार्य मम्मट ने 'काव्यप्रकाश' के तृतीय उल्लास में वाच्य अर्थ की व्यञ्जकता के दसों प्रकारों के क्रमशः उदाहरण देकर इस विषय को सुबोध रूप में प्रस्तुत किया है। यों तो एक ही उदाहरण में दो तीन या उनसे अधिक भेदों को एक ही स्थान पर निरूपित किया जा सकता था, किन्तु इस प्रकार के पृथक्-पृथक् उदाहरण देने से काव्य-भावकों की जिज्ञासा का परिशमन अधिक व्यापकता से हो सका है।—

व्यञ्जना वृत्ति ही ध्वनि-भेदों की प्रतीति कराती है

आचार्य मम्मट ने व्यञ्जना की अपरिहार्यता पर बहुत अधिक बल दिया है। उनका तो यह सुदृढ़ विश्वास है कि व्यञ्जना के अतिरिक्त ऐसा अन्य कोई भी उपाय नहीं है जिसके द्वारा ध्वनि के भेदोपभेदों की प्रतीति की जा सके।

उन्होंने ध्वनि के 'वाच्यतासह' तथा 'वाच्यता-असह' नामक दो भेद मान कर 'वाच्यतासह' को 'विचित्र' तथा 'अविचित्र' नामक दो भेदों में विभक्त किया है। उनके मतानुसार विचित्र तथा अविचित्र भेदों का अंतर्भाव त्रयशः 'असत्कार ध्वनि' और 'वस्तु ध्वनि' में किया जा सकता है। बहान के लिए तो 'वाच्यतासहविचित्र' ध्वनि का अलंकाररूप है किन्तु ऐसा मानना केवल ब्राह्मण-श्रमण-न्याय में ही उचित है क्योंकि उसमें भी व्यंग्य की सत्ता प्रधान होने के कारण उनका व्यंग्यार्थ अलंकार न होकर अलंकार्य ही होता है।¹

रसादिध्वनि कः अर्थ सर्वत्र 'व्यंग्य' होता है

मम्मट के अनुसार 'रसादिरूप अर्थ तो स्वप्न में भी वाच्य नहीं हो सकता। यदि उसे वाच्य माना जा तब तो वह रस अथवा शृंगारादि शब्दों द्वारा ही अभिप्रायवित्त से वाच्यरूप में व्यक्त हो सकता है। रति और शृंगार आदि शब्दों से उसे अभिप्रायवित्त द्वारा वाच्य कहना समुचित नहीं है, क्योंकि उन शब्दों का प्रयोग होने पर भी तब तक रस की प्रतीति नहीं हो सकती जब तक विभाव आदि का प्रयोग उनकी अनुभूति न करा दे। वस्तुतः विभाव आदि के वचन द्वारा ही रसादि की प्रतीति होती है, यह बात अन्वय-व्यतिरेक में निश्चय है।² इसमें स्पष्ट है कि रसादिध्वनि का अर्थ सर्वत्र व्यंग्य होता है। लक्षणा के प्रयोग हेतुओं (मुख्यार्थ-व्याघ्र आदि) के न होने से वह लक्षणीय अर्थान्तर लक्षणागम्य भी नहीं हो सकता। अभिधाम्नाध्वनि में असत्कारमन्त्रव्यंग्य रानीरूप अर्थ की प्रतीति के लिए तो व्यञ्जना वृत्ति की स्वीकृति अनिवार्य है ही उससे अनिरिक्त लक्षणाश्रया ध्वनि के अर्थान्तरमन्त्रमित वाच्य और अत्यन्तस्वरूपवाच्य नामक जो दो भेद माने जाते हैं, उनमें भी व्यञ्जना-व्याघ्र द्वारा ही व्यंग्यार्थ प्रतीति होती है। तब तो यह है कि इन दोनों भेदों में वस्तुमात्ररूप व्यंग्य के बिना लक्षणा ही नहीं सकती क्योंकि उनमें व्यंग्य प्रयोजन ही तो वहाँ लक्षणा के लिए भी कोई अवसर नहीं है। अभिधाम्नाध्वनि का असत्कारमन्त्रव्यंग्य अर्थान्तर रसादि ध्वनि नामक भेद तो पूर्णतया 'अवाच्यतासह' होता है जो किसी भी स्थिति में वाच्य न रह कर सर्वत्र व्यंग्य ही होगा है।

1. काव्यप्रकाश भाष्यकार आचार्य विश्वेश्वर, पृष्ठ १८५ २१६

■ रसादि लक्षणमन्त्रार्थ, रत्नोत्पत्ति न वाच्यः । न हि रसादिशब्देन शृंगारं शब्देन वा अभिधीयते । न चाभिधीयते । तत्प्रयोगेऽपि विभावाप्रत्यये तस्याऽप्रतिपत्तेरन्वयप्रयोगेऽपि विभावादिप्रयोगे तस्य प्रतिपत्तेरन्वयव्यतिरेकाभ्यां विभावादिप्रयोगे द्वारार्थेन प्रतीयते, इति निश्चीयते । तेना अमो व्यंग्य एव । मुख्यार्थवाघ्रादभावान्न पुनर्लक्षणीयः ।

(काव्यप्रकाश-मन्त्र उल्लास, पृष्ठ १८५ २१७)

यह बात हम पहले ही कह चुके हैं। यहाँ पर इस बात का भी उल्लेख करना आवश्यक है कि अभिधामूला संलक्ष्यक्रमव्यंग्य नामक ध्वनि के जो तीन भेद (शब्द शत्रुत्य, अर्थशक्ननुत्य और उभयशक्तिव्युत्य) किये जाते हैं, उनमें भी व्यजना-वृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है। आचार्य मम्मट ने अत्यन्त विद्वत्तापूर्ण विधि से इस विषय का विवेचन किया है।

व्यजनावृत्ति का विस्तार

व्यजनावृत्ति का विस्तार लक्षणामूलाध्वनि के दो भेदों, अभिधामूला संलक्ष्यक्रमव्यंग्यध्वनि के विविध प्रकारों और असलक्ष्यक्रमव्यंग्यध्वनि के रसादि ध्वनिरूपों तक ही सीमित नहीं, अपितु उन्ने भीमासको की तात्पर्यवृत्ति से आगे भी व्याप्त किया जा सकता है अभिहितान्वयवादियों ने अभिधा-शक्ति से केवल पदार्थों की उपस्थिति बतला कर पदार्थों के परम्परसंसर्गरूप वाक्यार्थ की प्रतीति के लिए 'तात्पर्याश्रया शक्ति' मानी है जो एक प्रकार से अर्थ-बोध की सीमा है, किन्तु यह सीमा साहित्यशास्त्रियों को मान्य नहीं है। इसका कारण यह है कि तात्पर्यवृत्ति में वाक्यार्थ की प्रतीति होने के पश्चात् भी व्यंग्यार्थ का बोध करने के लिए व्यजना-वृत्ति की आवश्यकता उनी ही रहती है, क्योंकि केवल अभिधा-वृत्ति से उन्ने बोध्य या वाच्य नहीं कहा जा सकता। आचार्य मम्मट ने अन्विताभिधानवाद के अनुसार अर्थ-बोध की सीमा का विवेचन कर अतः यह निष्कर्ष निकाला है कि विधिरूप वाक्यार्थ से निषेधरूप व्यंग्यार्थ तथा निषेधरूप वाक्यार्थ से प्रतीत होने वाले विधिरूप व्यंग्यार्थ की प्रतीति कराने के लिए भी व्यजना-वृत्ति की सत्ता मानना अनिवार्य है।

भीमासक और व्यजनावृत्ति आचार्यों द्वारा व्यजना-वृत्ति का खंडन-मंडन

प्रायः सभी भीमासको ने व्यजना-शक्ति का विरोध किया है। 'अभिधा-वृत्तिमातृका' नामक ग्रंथ के लेखक मुकुलभट्ट का मत है कि शब्द-शक्तियों में केवल अभिधा और लक्षणा ही प्रतिपाद्य हैं और उनमें भी अभिधा-वृत्ति अधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि लक्षणा-वृत्ति का अतर्भाव उन्ने में किया जा सकता है। अभिहितान्वयवादी और अन्विताभिधानवादी आचार्यों के मत तो विवेचित किये ही जा चुके हैं। इनके अतिरिक्त भीमासको का एक अन्य मत और भी है जो 'नैमित्तिकानुसारेण निमित्तानि कल्पन्ते' द्वारा यह आशय व्यक्त करता है कि व्यजनावृत्तियों का अभिप्रेत 'व्यंग्यार्थ' भी शब्द से प्रतीत होता है, अतः शब्द के अतिरिक्त उन्ने कोई निमित्त नहीं हो सकता। कारक और जापक रूप से निमित्त के जो दो प्रकार होते हैं, उनमें शब्द को कारकरूप-निमित्त नहीं कहा जा सकता। मुकुलभट्ट का मत है कि शब्द में अर्थ का बोध कराने वाली शक्ति केवल अभिधारूपा है और शब्द से व्यंग्यार्थ की जो प्रतीति होती है, वह शब्द के

अभिधाव्यापार द्वारा ही होती है। अभिप्राय यह है कि इन भीमासको की दृष्टि से भी व्यंजना-व्यापार की कल्पना निरर्थक है।

व्यजनावृत्ति के विरोधियों ने नाट्यमूल के व्याख्याता और कुमारिल भट्ट के अनुयायी भीमासक आचार्य भट्ट सोल्लट भी प्रमुख हैं। उनका मत है कि जिस प्रकार एक ही बार छोड़ा हुआ बाण जमश शब्द का बबच-भेदन, वक्षस्यत-विदारण और प्राण-चिमोचन करता है, उसी प्रकार एक ही बार उच्चारण किया हुआ शब्द एक ही व्यापार से जमश वाच्य, लक्ष्य और व्यग्य बहे जाने वाले तीनों अर्थों का बोधक हो सकता है। बंगी ग्यति में शब्द में भिन्न-भिन्न सन्धियों मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। भट्ट सोल्लट ने अपने मत के समर्थन में 'यत्पर' शब्द ■ शब्दार्थ' द्वारा एक अन्य-युक्ति प्रस्तुत की है, जिसका अर्थ यह है कि जिस अर्थ का बोध कराने के लिए शब्द का प्रयोग किया जाता है, वही उस शब्द का अर्थ होता है। उनका कहना है कि सभी अर्थ अभिधा द्वारा ही उपस्थित होते हैं और वाच्यार्थ-बोधन के अतिरिक्त लक्ष्य या व्यग्य सज्ञक अर्थों का बोध करने के लिए जिन शब्दों का प्रयोग किया जाता है, वे शब्द भी मूलतः वाक्य ही होते हैं। भले ही उनमें अन्य अर्थों की प्रतीति हो जाए। अतः अभिधा को 'सोऽप्यभिधोऽपि बोधे दीर्घतरो व्यापार' मानना ही उचित है।

व्यजनावृत्तियों ने अनेक तरफों और विधियों का आधार लेकर भट्ट सोल्लट की मान्यता का खंडन किया है। भट्ट सोल्लट आदि भीमासकों ने 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' इस 'तात्पर्यवाचो युक्ति' का यह अर्थ निकाला था कि लक्ष्य और व्यग्य आदि समस्त अर्थों को वाच्यार्थ ही मान लेना चाहिए। यह मान्यता आदि व्यजनावृत्तियों को स्वीकार नहीं है। उनका मत है कि 'यत्पर' शब्द स शब्दार्थ' का आशय यह समझा जाना चाहिए कि जिस अप्राप्त अर्थ के बोधन में विधि-वाक्य का तात्पर्य होता है, वही उक्त विधिवाक्य का विधेय या प्रतिपाद्य अर्थ है। उक्त वाक्य का यह तात्पर्य कदापि नहीं हो सकता कि लक्ष्यार्थ और व्यग्यार्थ आदि शब्द केवल वाक्यार्थ ही होते हैं। यदि ऐसा होता तो कुमारिल भट्ट आदि भीमासक सङ्घावृत्ति का प्रतिपादन नहीं करते। व्यजनावृत्तियों का कहना है कि भट्ट सोल्लट आदि विचारकों ने 'तात्पर्यवाचो युक्ति' के आधार पर 'यत्पर शब्द स शब्दार्थ' से व्यग्यार्थ को वाच्यार्थ मिला करने का जो प्रयास किया है वह मूर्खतापूर्ण है। मम्मट ने ऐसे भीमासकों के लिए 'तेऽप्यतात्पर्यज्ञा-स्तात्पर्यवाचोयुक्तेर्देवानाप्रिया' आदि आश्लेषव्यज्व शब्द प्रयुक्त किये हैं, जिनमें विद्वद्भजनमुत्तम भाजीनता का अभाव है। कहने की आवश्यकता नहीं की 'देवानां प्रिय' का मुख्यार्थ देवताओं का प्रिय है और इसी अर्थ के कारण बौद्ध मतानुयायी मत्ताद् अशोक ने अपने नाम के पूर्व इसे उपाधिरूप में धारण किया था, किन्तु धार्मातर में धार्मिक विधेय के कारण वाचिकवार में 'देवानां प्रिय' इति न मूर्खों' लिखकर उसे 'मूर्ख' अर्थ में रूढ़ कर दिया। मम्मट ने भट्ट सोल्लट आदि

विचारकों के लिए 'देवाना ग्रिय' के रुढ़ अर्थ का ही प्रयोग किया है, जिससे स्पष्ट है कि वे उनकी तात्पर्यबोधक युक्ति का दृष्टिकोण सर्वथा मूर्खतापूर्ण मानते थे।

मम्मट ने 'तात्पर्यवाचो युक्ति' का अभिप्राय स्पष्ट करने के प्रकरण में 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' तथा 'भूतभव्यापोपदिश्यते' इत्यादि दो विशेष-वाक्य उद्धृत किये हैं। उनका कहना है कि मीमांसकों ने इन पदों को जो विवेचना की है, उसे तात्त्विक रूप से बोधगम्य करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि सिद्ध पदार्थों का विधान अनर्थक होने के कारण मुख्य रूप से साध्यभूत त्रियाश का ही विधान किया जाता है। यी तो प्रत्येक दशा में जो विधेय होता है, उसी में वाक्य के अन्य पदार्थों का तात्पर्य होता है, किन्तु जिस अर्थ में तात्पर्य होता है उसका वाचक शब्द वाक्य में अवश्य उपात्त होना चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि वाक्य में उपात्त किसी एक शब्द के अर्थ में ही वाक्य के अन्य पदों का तात्पर्य होता है। शब्दतः अनुपात अर्थ में तात्पर्य नहीं होता और व्यग्यार्थ का वाचक कोई शब्द वाक्य में उपात्त नहीं होता, अतः 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' का नियम उस पर घटित नहीं किया जा सकता। ऐसी स्थिति में व्यग्यार्थ की प्रतीति किसी भी प्रकार अभिधा में सम्भव नहीं है और उसकी प्रतीति के लिए व्यजना-वृत्ति को स्वीकार करना ही पड़ेगा। मम्मट ने तो यहाँ तक लिखा है कि आचार्य भट्ट लोलट आदि विचारकों ने जिस रूप में व्यजना को अभिधा-व्यापार सिद्ध करने का प्रयास किया है, वह मूलतः न तो मीमांसा-दर्शन के ही अनुकूल है और न उसमें व्यावहारिक सगति ही है। सच तो यह है कि जो शब्द किसी वाक्य में आते हैं, उनमें से ही किसी एक अर्थ में वाक्य का तात्पर्य हो सकता है, अन्य रूप में नहीं। चूँकि व्यजनाविधा जिस अर्थ को व्यग्य कहना चाहते हैं उसका वाचक कोई भी शब्द वाक्य में उपात्त न होने के कारण उसमें तात्पर्य नहीं हो सकता; अतः भट्ट लोलट ने 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' की युक्ति के आधार पर जिस रूप में व्यग्यार्थ को तात्पर्य विषय मान कर उसे वाच्यार्थ कहा है, वह युक्तिसंगत नहीं है।

आचार्य मम्मट का तो यह स्पष्ट मत है कि 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' के नियमानुसार उसी अर्थ में तात्पर्य माना जा सकता है जिसका वाचक कोई शब्द वाक्य में विद्यमान हो। यदि किसी वाक्य में वाचक शब्द उपस्थित नहीं है और किसी अन्य प्रकार से अर्थ की प्रतीति हो जाती है तो वहाँ तात्पर्यनिर्णयक नियम घटित नहीं होता। उन्होंने मीमांसावादी आचार्यों के इस मत का खण्डन किया है कि 'अनुपात शब्द के अर्थ में ही तात्पर्य होता है।' 'विषं भक्ष्य मा चास्य गृहे भुक्त्वा' अर्थात् 'विष भले ही खा लेना किन्तु इसके घर में भोजन मत करना' इस वाक्य से मीमांसावादियों ने 'विष भक्ष्य' आदि

वाक्य का जो तात्पर्य या वाक्यार्थ निवाला था वह मम्मट को स्वीकार नहीं है। उनका तो कहना है कि उपर्युक्त वाक्य में 'चवार' का प्रयोग दोनों वाक्यों की एकवाक्यता के सूचनार्थ है और उसके प्रथम भाग 'विष भक्ष्य' का जो यह तात्पर्य निवसता है कि शत्रु के घर में भोजन करना विषभक्षण से भी बुरा है, इसलिए 'उसके घर में मत जाओ' वह उपात्त शब्द के अर्थ में ही होता है, अनुपपन्न शब्द के अर्थ में नहीं।¹

वाक्यों में अर्थ-निर्णय के विषय में मीमांसकों और ध्वजनावादियों में प्रचल विरोध है। दोनों विचारधाराओं के विद्वान् अपनी अपनी युक्तियों के आधार पर निजी पक्ष का समर्थन करते हैं। उपर्युक्त 'विष भक्ष्य मा चास्य गृहे भुक्ष्या' वाक्य की तात्पर्य-बोध कराने की प्रक्रिया के विषय में उनमें मतभेद नहीं है। मीमांसकों ने ध्वजनावादियों के इस वाक्य के सम्बन्ध में निरूपित इन सिद्धान्त का पटन किया है कि इन दोनों वाक्यों में एकवाक्यता है। उनका कहना है कि 'एन तिद्वाच्यम्' इस नियम के अनुसार इन वाक्यों की एकवाक्यता सिद्ध नहीं होती क्योंकि इसमें 'भक्ष्य' तथा 'भुक्ष्या' नामक दो त्रियापद प्रयुक्त हुए हैं। इन दो तिद्वाच्य त्रियापदों से घटित वाक्यों में दोनों के प्रधान और स्वतन्त्र वाक्य होने से उनका अगाधिभाव नहीं हो सकता। इससे यह निष्कर्ष निवसता है कि ध्वजनावादियों का वह मत ठीक नहीं है, जिसमें उन्होंने दोनों वाक्यों की एकवाक्यता मानी है।

मीमांसकों के उपर्युक्त तर्कों को पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित करते हुए मम्मट आदि ध्वजनावादियों ने उसका पटन किया है। उनका मत है कि उपर्युक्त वाक्यों की वृषक्-वृषर् मानना सुचितमगत नहीं है, क्योंकि ऐसा करने पर वाक्य का अर्थ सर्वथा अनुपपन्न हो जाता है। वास्तुतः यह 'मुद्दृष्ट्वाक्य' है जिसके कारण उसके अगाधिभाव की कल्पना किए बिना उसका अर्थ निवस ही नहीं सकता। इन दोनों वाक्यों की एकवाक्यता होने के कारण ही 'उपात्तार्थैव शब्दस्यार्थतात्पर्यम्' इस नियम की सगति सिद्ध हो सकती है। निष्कर्ष यह है कि ध्वजनावादियों के लिए समिधा से भिन्न ध्वजनावृत्ति मानना अपरिहार्य है। उन्होंने अपने पक्ष की सपुष्टि करने के लिए और भी युक्तियाँ उपस्थित की हैं। उनमें से एक युक्ति का उद्धरण उल्लेखनीय है, जिसका स्पष्टीकरण अभी के पक्षपात किया गया है—

"यदिच शब्दभूतैरन्तर वाक्यार्थो लभ्यते तावन्ति शब्दस्याभिधेय व्यापाट, तत्र नय 'ब्राह्मण पुनस्ते जान', 'ब्राह्मण वन्या ते गविषो' इत्यादी हर्षगोषादीनामपि न वाक्यत्वम् ? कस्मान्न लक्षणा ? मथणोदस्यै दीपदीपंतराभिधा-व्यापारण्य प्रतीतिमिदं । तिमिति च श्रुतिनिवृत्तान्नवरणम्भानसमाप्याना पूर्वपूर्ववत्त्वता च माव्य ? इत्यन्विताभिधानवादे वि विधेरपि सिद्ध

ध्वंग्यत्वम् ।”¹

“और यदि यह पढ़ा जाए कि शब्द के ध्वण के परचात् जितना भी अर्थ प्रतीत होता है, उस सबके शब्द का केवल अभिधा-व्यापार ही कार्य करता है तो ‘हे ग्राह्य तुम्हारे पुत्र उत्पन्न हुआ है,’ ‘हे ग्राह्य, तुम्हारी अविवाहिता कन्या गभिणी हो गई है’, इत्यादि वाक्यों में उनके गुणों से उत्पन्न होने वाले क्रमशः हर्ष तथा शोक आदि को भी वाच्य क्यों नहीं मानते हो ? और लक्षणा भी क्यों मानते हो ? लक्षणीय अर्थ में भी इच्छानुसार दूर तक चलने वाले दीर्घ दीर्घतर अभिधाय्यापार से ही सत्यार्थ की भी प्रतीति सिद्ध हो जाने से व्यञ्जना के समान लक्षणा का मानना भी आवश्यक नहीं है । साथ ही साथ भीमासादर्शन में प्रतिपादित श्रुति, स्मृति, वाक्य प्रकरण, रत्न और समाख्या नामक प्रमाणों के समवाय में पूर्वपूर्व की बनवत्ता क्यों मनी जाती है ? अभिप्राय यह है कि शब्द ध्वण के परचात् यदि सभी अर्थों की प्रतीति केवल अभिधा-व्यापार में ही सम्भव हो तो न तो लक्षणा-व्यापार की ही आवश्यकता है और न श्रुति आदि प्रमाणों की, किन्तु ऐसा तो भीमासक भी नहीं मानते । अतः सभी दृष्टियों से व्यञ्जना की सिद्धि अनिवार्य है । अन्विताभिधानवाद में भी ‘नि.शेषवदन’ आदि उदाहरणों में निवेद्यरूप वाच्यार्थ से प्रतीत होने वाले विधिरूप की व्यञ्जना सिद्ध होती है ।”

आचार्य मम्मट ने भीमासा-दर्शन के ‘बलावताधिकरण’ नामक प्रमुख सिद्धांत को पूर्वपक्ष के रूप में विवेचित कर अंत में यह निर्णय किया है कि यदि शब्द-प्रमाण के परचात् प्रतीत होने वाले समस्त अर्थ को एक ही अभिधा-व्यापार से बोधित होने वाला अर्थ माना जाए तो उस अर्थ की प्रतीति में पूर्वार्थ का कोई क्रम ही नहीं बनता और उस स्थिति में श्रुति आदि छह प्रमाणों में किया गया बलावत्ता का निर्धारण भी व्यर्थ हो जाता है, जिसमें भीमासावादियों का मत खंडित हो जाता है । अतः सभी दृष्टियों से व्यञ्जना-व्यापार की सिद्धि स्वीकार करनी ही पड़ती है ।

काव्यशास्त्रीय प्रक्रिया से व्यञ्जना की सिद्धि

मम्मट ने साहित्यशास्त्र की प्रक्रिया की दृष्टि से भी व्यञ्जना-वृत्ति का अस्तित्व सिद्ध किया है । उन्होंने काव्यप्रकाश के पंचम उल्लास में ‘कुरु रुचिम्’ आदि पदों के वैपरीत्य में अश्लीलता दोष का उल्लेख कर अर्थात् ‘कुरु रुचिम्’ पद को ‘रुचि-कुरु’ करने से ‘चिकु’ (योन्यंकुर अथवा भगनासा-रूप) का अर्थ निरूपित कर यह बतलाया है कि इन पदों में से किसी भी पद का अश्लील अर्थ वाच्य नहीं है तो फिर केवल अभिधावृत्ति से ही अश्लील अर्थ की प्रतीति कैसे हो सकती है ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए उन्होंने यही सकेत किया है कि इस

अर्थ की प्रतीति में अभिधा ने अतिरिक्त सिगो अन्य अर्थबोधक वृत्ति को स्वीकार करना ही पड़ेगा और वह वृत्ति केवल व्यञ्जना-वृत्ति ही हो सकती है क्योंकि उसी के द्वारा 'चिबु' शब्द में 'योग्यचर' का अर्थ ध्वनित होता है जो अन्य पदार्थों के साथ अन्वित न हान के कारण बाध्यार्थ नहीं हो सकता।¹ नाव्यात्वादयिताओं ने इस प्रकार के प्रयोगों को बर्जनीय निरूपित करते हुए उन्हें अस्वीकृत अर्थ का व्यवहार माना है जिसमें अभिधा के अतिरिक्त व्यञ्जना-वृत्ति को अर्थबोध की पूर्ण वृत्ति के रूप में स्वीकार करना ही पड़ता है। मम्मट ने इसी प्रसंग में व्यञ्जनावृत्ति के समर्थन में एक अन्य प्रमाण प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था तभी बन सकती है जब बाध्यावाचकभाव के अतिरिक्त व्यञ्जनाव्यञ्जकभाव की सत्ता मानो जाए।² उनका मत है कि ऐसा न मानने पर 'च्युतसङ्गति' आदि नित्यदोष तथा 'श्रुतिवदुत्प' आदि अनित्य दोषों का विभाग संभव ही नहीं हो सकता। वस्तुतः व्यञ्जकभाव को पूर्ण मानने पर ही व्यञ्जनावृत्ति द्वारा भिन्न-भिन्न रसों के अनुकूल या प्रतिकूल होने के आधार पर नित्य और अनित्य दोषों की व्यवस्था बन सकती है अतः उनकी सत्ता सर्वांगीण सुग्राह्य है। उन्होंने गुण-व्यवस्था के द्वारा भी व्यञ्जना-वृत्ति की सिद्धि की है। ऐसा करने के लिए उन्होंने कुमारसंभव के पंचम स्कंध का एक सुप्रसिद्ध श्लोक उद्धृत करते हुए लिखा है कि उन श्लोक में शिव के वाचक 'पितामह' आदि शब्दों के स्थान पर 'कपाली' जैसे शब्द का प्रयोग होने के कारण उनमें अपेक्षाकृत अधिक बाध्यानुगुणत्व आ गया है जिससे हेतु व्यञ्जकभाव ही है। यदि ऐसा न माना जाए तो वाचकरूप में सभी शब्दों की समान स्थिति होने के कारण किसी विशेष पद का प्रयोग में कोई विरक्षण समतत्कारण ही नहीं सकता। वस्तुतः 'कपाली' शब्द का प्रयोग ही उक्त श्लोक के समतत्कारण का मूल कारण है। हाँ, यह बात अवश्य है कि इस प्रकार का समतत्कारण अनुभव केवल तत्वाभिनिवेशों सदृश बन ही कर सकता है, तभी तो किसी विचारक ने उचित ही कहा है—

कवि करोति बाध्यानि पठितो वेत्ति तद्रमम् ।

मायस्य चुचराटिन्य पतिर्नानाति नो पिता ॥

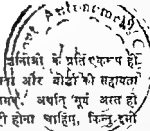
व्यञ्जकभाव की सिद्धि में एक प्रमाण यह भी दिया जा सकता है कि

1. चिबु 'चु' जीब' द्वौ पदौ अपरोक्षे बाध्यान्तर्गतौ न च दुष्टत्व ? न ह्यत्रागम्योऽर्थः पदार्थान्तरान्वित इत्यनभिधेय एवेति एवमादिपरित्याग्यस्यात् ।

2. पाण्यप्रसंग पंचम उक्तम्, पृ० ग० 24 ।

3. इयं गत मम्मटिनी गोचनीयता गमागम शर्तन्या कपालिम् ।

पत्र, प गा कालिमी कपालस्त्यमस्य शीतस्य च नेत्रौमुदी ।



वाच्यार्थ तो अपने निश्चित स्वरूप के कारण सभी निमित्तों के प्रति एकान्वय हो होता है, किन्तु प्रतीयमान अर्थ प्रकरण-विशेष के वर्णन और 'बोझ' की सहायता से भिन्न-भिन्न रूप धारण कर लेता है। 'गतो रतमः' अर्थात् 'मृत्युं अस्त हो गया' आदि वाक्यों का वाच्यार्थ तो सर्वत्र एक सा ही होना चाहिये, किन्तु इसी वाक्य का प्रयोग यदि युद्धोन्मुख सैनिक करते हैं तो उससे शत्रुओं पर आक्रमण करने का व्यंग्यार्थ निकलता है और यदि कोई दूती करे तो यह नायिका के अभिसारण-वाच्य का व्यंग्य धोनित करती है। इसी प्रकार भिन्न-भिन्न व्यक्त प्रकरण-विशेष की भिन्नता के कारण उक्त वाच्य से भिन्न-भिन्न व्यंग्यार्थों का बोध करते हैं जिससे स्पष्ट है कि वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ की मध्या में भेद हो जाने के कारण भी व्यंग्यार्थ की सत्ता वाच्य से भिन्न रूप में स्वीकार करनी पड़ती है।

आचार्य मम्मट ने नाट्यशास्त्र में वर्णित गुण-दोष तथा प्रकरण आदि के विचार की दृष्टि से तो व्यञ्जनासाधक हेतुओं का विवेचन किया ही है, ताप ही साथ वाच्य और व्यंग्य के विविध भेदों में भी वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ का विभेद स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उन्होंने बतलाया है कि कभी-कभी वाच्यार्थ में संशय उत्पन्न होने पर व्यंग्यार्थ के स्वरूप में भेद आ जाता है तो कभी-कभी वाच्य और व्यंग्य के निषेध और विधिरूप होने से भी दोनों में स्वरूप-भेद हो सकता है। वाच्य और व्यंग्य का यह स्वरूप-भेद भी व्यञ्जना की सत्ता मिट्ट करने में एक प्रमाण है। मम्मट ने वाच्य और व्यंग्य के भेदसाधक विभिन्न कारणों का उल्लेख कर अन्त में यही तथ्य प्रतिपादित किया है कि व्यञ्जना-वृत्ति के अभाव में व्यंग्यार्थ की प्रतीति मिट्ट की ही नहीं जा सकती। उनके निरूपण द्वारा जिस प्रकार वाच्यार्थ और व्यंग्यार्थ का भेद स्पष्ट हुआ है उसी प्रकार वाचक और व्यञ्जक शब्दों का भी अन्तर व्याख्यात किया गया है। उनका तो स्पष्ट मत है कि 'वाचक शब्दों को अर्थ की अपेक्षा होती है जिसके कारण वे केवल संकेतित अर्थ का ही बोध करा सकते हैं, किन्तु व्यञ्जक शब्दों को अर्थ की आवश्यकता नहीं होती जिसके कारण वे संकेतग्रह के बिना भी किसी भी अर्थ का बोध करा सकते हैं। इससे मिट्ट है कि वाचकत्व और व्यञ्जकत्व एक नहीं हैं अपितु उनकी सत्ता पृथक्-पृथक् है। उन्होंने यह भी बतलाया है कि काव्य-कृतियों में ऐसे उदाहरण भी मिलते हैं जिनमें व्यंग्यार्थ की प्रतीति तो होती है किन्तु तात्पर्यविषयीभूत अर्थ नहीं होता। ऐसे अतात्पर्य विषयीभूत अर्थ की प्रतीति केवल व्यञ्जना-वृत्ति द्वारा ही की जा सकती है। इसका उदाहरण गुणी भूतव्यंग्य का एक भेद 'असुन्दर व्यंग्य' है जिसमें व्यंग्य अर्थ की प्रतीति होने हुए भी वाच्यार्थ के ही चमत्कारयुक्त होने से उसी में चरम वियांति होती है। ऐसे स्थलों पर उस व्यंग्यार्थ को तात्पर्य-विषयीभूत अर्थ भी नहीं कहा जा सकता, बतः उसकी प्रतीति के लिए व्यञ्जना-

वृत्ति स्वोच्चारणरूपी ही पड़ेगी क्योंकि केवल अभिधा से वहाँ पर काम नहीं चल सकता। माराम यह है कि आचार्य सम्मत ने व्यञ्जना-वृत्ति की पृथक् सत्ता सिद्ध करने के लिए विभिन्न प्रकार की दार्शनिक और नाहित्यशास्त्रीय प्रतिपत्तियों का सहकर्म विमर्ग प्रस्तुत किया है जिनके कारण उन्हें 'ध्वनिप्रस्थापनपरमाचार्य' की सम्मानपूर्ण उपाधि से अलङ्कृत किया जाना है। वस्तुतः उन्होंने आनन्दवर्धन द्वारा निरूपित ध्वनि-सिद्धान्त को नववर्धनना प्रदान की, है जिनके सम्मुख विरोधी विचारकों का स्वर अत्यन्त मंद हो गया है।

व्यञ्जनावृत्ति लक्षणागम्य भी नहीं है

अभी तक व्यञ्जनावृत्ति द्वारा प्रतिपादित युक्तियों द्वारा यह तथ्य प्रतिपादित करने की चेष्टा की गई कि अभिधावृत्ति से व्यङ्ग्यार्थ की प्रतीति नहीं हो सकती। अब हम विषय का विवेचन करना अवशिष्ट है कि व्यङ्ग्यार्थ को लक्षणागम्य मानना युक्तिमग्न है या नहीं? हम विषय में लक्षणावादियों का मत है कि व्यञ्जनावृत्ति आचार्य अपनी व्यञ्जना की सिद्धि के लिए सट्टा, प्रतीति, वाक्य और अपदेश आदि का भेद निरूपित करते हुए वाच्यार्थ में व्यङ्ग्यार्थ में जो विशेषताएँ निदिष्ट करत है वे सब लक्षणा में विद्यमान हैं, अतः व्यञ्जना नामक पृथक् वृत्ति स्वोच्चारण करने की कोई आवश्यकता नहीं है। लक्षणावादियों का मत है कि जिस सिद्धान्त के आधार पर यह बात कही जाती है कि वाच्यार्थ नियतरूप में एक ही होता है और व्यङ्ग्यार्थ नाना प्रकार के हो सकते हैं, उसी सिद्धान्त के अनुसार लक्ष्यार्थ में भी अर्थ नानात्मक सिद्ध किया जा सकता है जिसके कारण व्यञ्जना का स्वतन्त्र अस्तित्व मानना व्यर्थ सा प्रतीत होता है। लक्षणावादियों का यह भी पक्ष है कि व्यङ्ग्यार्थ का महत्त्व और विदग्धत्व आदि व्यपदेश-विशेष का हेतु बहुरूप उभरे आधार पर व्यञ्जन की पृथक् वृत्ति सिद्ध करने का प्रयत्न भी उचित नहीं है, क्योंकि व्यङ्ग्यार्थ के समान लक्ष्यार्थ भी अर्थान्तरभेदितवाच्य और अर्थान्तररहितवाच्य आदि रूप विशेष व्यपदेश का हेतु हो सकता है। उनका तीसरा तर्क यह है कि जिस प्रकार व्यङ्ग्यार्थ की प्रतीति सामान्य व्यञ्जना और आधी व्यञ्जना के रूप में शब्द तथा अर्थ दोनों में ही हो सकती है, उसी प्रकार लक्ष्यार्थ में भी हो सकती है, अतः व्यञ्जना की स्वतन्त्र वृत्ति मानना अनुचित है। अपना चतुर्थ तर्क प्रस्तुत करते हुए उनका यह भी कथन है कि व्यङ्ग्यार्थ की प्रतीति में प्रवरणादि में भ्रष्टता मिलती है, उसी प्रकार लक्ष्यार्थ में भी उनकी आवश्यकता रहती है और दोनों का एक ही प्रयोजन होने के कारण लक्षणा से ही व्यञ्जना का काम चल जाता है, अतः उसे पृथक् वृत्ति क्यों माना जाए? माराम यह है कि लक्षणावादों आचार्यों की दृष्टि में लक्षणा वृत्ति द्वारा ही सम्मत प्रकार का वाच्यार्थबोध किया जा सकता है।

लक्षणावादों आचार्यों ने उपर्युक्त जिन चार तर्कों के आधार पर व्यञ्जना-वृत्ति

को लक्षणागम्य कहा है, वे तर्क व्यंजनावादिओं को स्वीकार नहीं है। उन्होंने उनके तर्कों को पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत कर प्रत्येक तर्क का युक्तिपूर्वक खंडन करते हुए व्यंजना-वृत्ति की प्रतिष्ठा की है। उनका कथन है कि लक्ष्यार्थ में भी नानात्व हो सकता है, किन्तु अनेकार्थक शब्द के वाच्यार्थ के समान वह प्रायः नियतस्वरूप ही होता है जबकि व्यंग्यार्थ तो प्रकरण-विशेष आदि के कारण कही नियत सम्बन्ध वाला भी हो सकता है और नहीं अनियतसम्बन्ध अथवा परस्परित सम्बन्ध वाला भी। सब तो यह है कि मुख्यार्थ के साथ सम्बन्ध न रहने वाला अर्थ लक्षणा द्वारा बोधित किया ही नहीं जा सकता, जबकि व्यंजना-वृत्ति के लिए इस प्रकार का कोई प्रतिबन्ध नहीं है। उन्होंने लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ में दूसरा अन्तर यह बतलाया है कि लक्ष्यार्थ की प्रतीति मुख्यार्थवाच के बिना हो ही नहीं सकती, किन्तु व्यंग्यार्थ लिए इस प्रकार की कोई अनिवार्यता नहीं है। उसमें वाच्यार्थ निपेक्षरूप होने पर भी व्यंग्यार्थ विधिरूप हो सकता है और उसकी प्रतीति मुख्यार्थ की वाचा के बिना भी सम्भव है। ऐसी स्थिति में व्यंजना-वृत्ति का अस्तित्व निगम्य ही लक्षणावृत्ति से भिन्न है। लक्षणावृत्ति से व्यंजना-वृत्ति के विभेद का तीसरा आधार यह है कि अनेक बार काव्यार्थबोध की प्रक्रिया में ऐसा भी देखा जाता है कि लक्षणा में भी फल या प्रयोजन का बोध कराने के लिए व्यंजना का आश्रय लेना पड़ता है, जिससे व्यंजना का पार्यंक्य और प्राधान्य मिट जाता है। आचार्य मम्मट ने काव्यप्रकाश के द्वितीय उल्लास के 23वें सूत्र 'कने शब्दैकगम्ये अत्र व्यंजनान्तापरा क्रिया'—द्वारा यही तथ्य प्रतिपादित किया है। व्यंजनावादी आचार्यों ने लक्षणा से व्यंजना का पार्यंक्य मिट करने का एक प्रबल तर्क यह भी दिया है लक्षणा अभिधा की पुच्छभूता है, किन्तु व्यंजना में मुख्यार्थवाच आदि की कोई अपेक्षा न रहने के कारण वह लक्षणा से भिन्न है। इन विवेचित कारणों के अतिरिक्त कुछ अन्य कारण भी हैं जिनसे लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ का अन्तर निदिष्ट होता है और हम यह कह सकते हैं कि व्यंजना लक्षणारूप नहीं है। वे कारण इस प्रकार हैं—

1. लक्षणा के पश्चात् व्यंग्यार्थ की प्रतीति देखी जाती है।
2. लक्षणा के बिना अभिधा के अवलम्बन से भी अभिधामूला व्यंजना सम्भव हो सकती है।
3. व्यंजना न तो अभिधा की अनुगामिनी है और न लक्षणा की ही, क्योंकि अवाचक वर्णों के द्वारा भी उसका स्वरूपबोध होता है। इसका यह अतिप्राय है कि साधारणतया पद ही किसी अर्थ के वाचक होते हैं, न कि वर्ण, किन्तु व्यंजना में केवल वर्ण भी किसी अर्थविशेष के व्यञ्जक हो सकते हैं।
4. अभिधा तथा लक्षणा का सम्बन्ध तो केवल शब्द तक ही सीमित है,

विन्तु व्यजना केवल शब्दानुसारिणी ही नहीं है। इसका एक प्रमाण यह है कि अशब्दस्वरूप बटाख आदि में भी अभिप्राय-विशेष की व्यजना करने की परम्परा न केवल अत्यन्त प्राचीन ही है अपितु आज भी चिह्नबोध है।

अभिप्राय यह है कि व्यजनाविद्या ने व्यजना-व्यापार को अभिधा, तात्पर्य और लक्षणा नामक तीन वस्तुया वा अतिवर्ती और 'ध्वनन' आदि का पर्याय माना है जिनके बिना वाक्य का अर्थबोध सम्पूर्णरीत्या किया ही नहीं जा सकता। वस्तुतः ध्वनन-व्यापार के कारण ही वाक्य की उच्चावचता का निर्णय किया जाता है। उसको गुरुता और महिमा को स्वीकार करने ही व्यजनाविद्या ने ध्वनि को और उसमें भी विशेषतः रसादि ध्वनि को वाक्य की आत्मा माना है।

अखण्डार्थतावाद और व्यजनवृत्ति

व्यजनवृत्ति व समर्थक वाक्यशास्त्रियां न वेदांतिया और व्याकरणियों द्वारा प्रतिपादित अखण्डार्थतावाद का भी खडन किया है। अखण्डार्थतावाद के अनुसार सभी वाक्यों को पदार्थमयगंगोच्चरप्रतीतिजनक मानना ही पर्याप्त नहीं है क्योंकि वाणी व विशाल वाङ्मय में एक वाक्य भी उपलब्ध होता है, जिनका प्रयोजन समर्थविषयक प्रतीति कराना नहीं होता अपितु जो अखण्ड रूप से अर्थ की प्रमिति कराते हैं। वेदांत-दर्शन के अनुसार अखण्डार्थत्व का लक्षण है—'समर्थगोचरप्रमितिजनक अखण्डार्थत्वम्।' वेदांतिया का मत है कि अखण्डार्थ वाक्यों में मुख्यतः लक्षण-वाक्यों की गणना की जा सकती है। लक्षण-वाक्यों को अखण्डार्थ वाक्य मानने का मुख्य आधार प्रश्न और उसके प्रत्युत्तर का सात्त्विक मिश्रण है। इसका अभिप्राय यह है कि जिस विषय में प्रश्न किया जाए, उसी विषय में उत्तर दिया जाए। लक्षणा-वाक्य की सबसे बड़ी उपयोगिता यह है कि वह किसी पदार्थ के स्वरूप की जिज्ञासा होने पर उसका प्रत्युत्तर स्वरूपमात्र-विषयक देता है। उदाहरणार्थ यदि कोई यह प्रश्न करे कि 'वत्सलचन्द्र' अर्थात् चन्द्रमा कौन सा है? तो उसका उत्तर होगा 'प्रहृष्ट-प्रकाशचन्द्र' अर्थात् प्रहृष्ट प्रकाश वाला चन्द्रमा है। इस उदाहरण में प्रश्न भी स्वरूपविषयक है और उसका उत्तर भी स्वरूपविषयक, अतः यह लक्षण-वाक्य है। जिस वाक्य में प्रश्न तो स्वरूप-विषयक होगा है विन्तु उसका उत्तर मत्सर्गपरक, वहाँ लक्षण-वाक्य न होकर सामान्य वाक्य होगा है। लक्षण-वाक्य की विशेषता यह है कि वह 'मत्सर्गोच्चर-प्रतीति' का जनक न होकर 'समर्थगोचरप्रमिति' का उत्पादन होता है। वस्तुतः लक्षण-वाक्य में प्रश्न के स्वरूप के अनुसार ही उसके उत्तर का स्वरूप होता है अन्यथा वहाँ पर 'आशान् पृष्ठं कोविशरान् आचष्टे' वाली बहुरूपत घटित हो जाएगी। वेदांतिया के मतानुसार 'तत्त्वमसि', 'सौम्य देवदत्त' आदि वाक्य इसी प्रकार के अखण्डार्थ वाक्य हैं।

कुछ वेदातिथों ने 'अखण्डार्थ वाक्य' की व्याख्या प्रकारान्तर से की है। उनका मत है कि साधारण वाक्यों में क्रियाकारणभाव को स्वीकार कर उसका अर्थबोध खण्डरूप में किया जाता है क्योंकि उसमें क्रियाकारक आदि का विश्लेषण अनेक खण्डों द्वारा होता है जबकि 'अखण्डार्थ वाक्य' में क्रियाकारक आदि रूप में वाक्य या वाक्यार्थ का विभाग नहीं किया जा सकता। इसका उदाहरण 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' नामक वेदानूतसिद्धान्त है जिसके अनुसार यह मार्ग जगत् और उसमें प्रतिभासित नानात्व ही मिथ्या है। इस सिद्धांत धर्मधर्मभाव तथा क्रियाकारकभाव का भी मिथ्यात्व होने से पारमाधिक रूप में अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना आदि की भी सत्ता नहीं मानी जा सकती यद्यपि व्यावहारिक रूप में अभिधा और लक्षणा की सत्ता मान्य है। साहित्यसाम्प्रदायों ने लक्षणा के भेदों में उपादान लक्षणा (अजहल्लक्षणा) और लक्षणलक्षणा (जहल्लक्षणा) नामक दो प्रमुख भेद माने हैं, किन्तु वेदातिथों ने उनके अनिरिक्त 'जहदजहल्लक्षणा' नामक एक और भेद जोड़कर उसे 'भागत्यागतलक्षणा' से भी अभिहित किया है। उनके मतानुसार 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों की व्याख्या के लिए अभिधावृत्ति के अतिरिक्त अजहल्लक्षणा, जहल्लक्षणा और जहदजहल्लक्षणा नामक तीन अन्य वृत्तियाँ स्वीकार करनी आवश्यक है क्योंकि इन चार माधनों का आश्रय लेकर ही उन महावाक्यों की व्याख्या की जा सकती है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि वेदातिथों के मतानुसार परमार्थ में तो ब्रह्म को छोड़कर सब कुछ ही मिथ्या है, किन्तु व्यवहार में अन्य पदार्थों की भाँति अखण्डार्थ वाक्य आदि की भी सत्ता है। उनका कथन है कि 'मत्स्य ज्ञानमर्नत ब्रह्म', 'एकमेवाद्वितीय ब्रह्म', 'तत्त्वमसि' तथा 'अहंब्रह्मास्मि' इत्यादि महावाक्यों से उत्पन्न होने वाली अखण्ड बुद्धि से निर्ग्राह्य परब्रह्म ही वाक्यों का अर्थ होता है, अतएव वही इन वाक्यों का वाच्यार्थ है। ये वाक्य ही अखण्ड ब्रह्म के वाचक हैं। अभिप्राय यह है कि इन वाक्यों के अर्थबोध के लिए व्यञ्जना-व्यापार की कोई आवश्यकता नहीं है।

वाक्यार्थबोध के विषय में वेदातिथों की अपनी स्वतंत्र उपपत्ति है। उन्होंने 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों को परब्रह्म के बोधक वाक्य कहा है। इन वाक्यों से उत्पन्न अखण्ड बुद्धि के द्वारा परब्रह्मात्मक अखण्ड ज्ञान होता है। उस ज्ञान में अखण्ड वाक्य का ही प्रमाण है और उसके पद और वर्ण आदि विभाग कल्पना-मात्र हैं। उनका कहना है कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का अर्थ करने में 'संसर्ग' का कोई उपयोग नहीं है। उनका अर्थबोध अखण्डेकरस अर्थात् स्वागतादिभेदशून्य है। उनमें स्वतंत्र पदों के अन्वय (अभिहितान्वयवाद) तथा विशिष्ट पदार्थों के अस्तित्व (अन्विताभिधानवाद) का कोई आशय ही नहीं होता।

1. संसर्गोवा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र संमतः ।

अखण्डेकरसत्वेन वाक्यार्थो विदुषां मतः ॥ (वाक्यवृत्ति)

वेदातियों के इस मत को 'अष्टाद्विनिग्रहो वाक्यार्थ एव वाच्य', वाच्यमेव च वाचकम्' के सूत्र में निबद्ध किया जा सकता है। मम्मट आदि आचार्यों ने उनके सिद्धान्त का नेपाविश्रादिति पदपदार्थरूपना वतंश्चैवेति' आदि वाक्यों द्वारा खडन करते हुए बताया है कि वेदानों की व्यवहारे भट्टनाय' जैसे सिद्धान्त के अनुसार व्यवहारदशा में जगत् की दृश्यमान स्थिति स्वीकार करते हैं जिसके लिए उन्हें भी पद-पदार्थ की कल्पना करनी पड़ती है। ऐसी दशा में निषेधवाक्य में निषेधार्थ अर्थ की प्रतीति आदि होने से अर्थार्थ वाक्यों में भी व्यवहारात्मिक सिद्ध होती है।

वेदातियों की भाँति व्याकरण भी सप्रकारतावादी है। उन दोनों की मान्यताओं में केवल इतना ही अंतर है कि जहाँ वेदानों अष्टाद्विनिग्रहो वाक्यार्थ के महत्त्व देते हैं, वहाँ व्याकरण एवमान स्फोटरूप शब्दप्रदा की मानते हैं। व्याकरणों का मत है कि पद में कर्णों और वाक्य में पदों की पृथक्-पृथक् नहीं माना जा सकता है।^१ उनकी दृष्टि से अष्टाद्विनिग्रहो स्फोट ही वास्तव में वाक्यार्थ है और वही सत्य है। व्याकरणशास्त्र में ऐसे वाक्य का जो पदपदार्थविभाग या प्रकृतिप्रत्ययविभाग किया जाता है वह केवल द्युत्पत्तिदशा तक ही सीमित है और कल्पनामात्र है। इस विषय में आचार्य भर्तृहरि ने उचित ही कहा है कि जिस प्रकार 'ब्राह्मणकर्मवत्' पद में समस्त पद का तो अर्थ है, किन्तु ब्राह्मण शब्द का कोई पृथक् अर्थ नहीं है, उसी प्रकार किसी भी वाक्य में समष्टि रूप में तो उक्त वाक्य का अर्थ होता है किन्तु पृथक्-पृथक् पदों का कोई अर्थ नहीं होता। व्याकरणों ने इसी की 'अष्टाद्विनिग्रहो वाक्यार्थ एव वाच्य' कहा है। उनका मत है कि सप्रकारदृष्टि से अष्टाद्विनिग्रहो वाक्यार्थ होते हुए भी पदप्रत्यय आदि का जो विभाग किया जाता है, वह केवल शालरी की शिक्षा प्रदान करने के लिए ही। यदि कोई इस वाक्य का प्रयोग करे कि 'देवदत्त जाता है' तो हमें इस वाक्य से देवदत्त सम्बन्धी गमन की अष्टाद्विनिग्रहो प्रतीति होगी। उस प्रतीति में देवदत्त, उसका गमन और उन दोनों का परस्पर सम्बन्ध जैसी अष्टाद्विनिग्रहो प्रतीति का कुछ भी अर्थ न रहेगा। हाँ, उस अष्टाद्विनिग्रहो प्रतीति का जब हम दिश्लेषण करेंगे तो हमें उन पद, प्रकृति और प्रत्ययों की भी कल्पना करनी पड़ेगी जिसकी तत्पत्ता कोई सत्ता ही नहीं है। अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार कोई साधारण भासमान द्रव्य तो मार्गक्रमण करता हुआ अन्तिम और तात्त्विक एवमा का बोध कर लेता है, उसी प्रकार पद, प्रकृति और प्रत्यय आदि के वाच्यविन मार्ग से गमन करते हुए विचार्यो भी अन्तः वाच्यता का आवरण करता है। वस्तुतः अष्टाद्विनिग्रहो शब्दप्रदा है और शास्त्रों में जो निविद्य प्रतियाएँ वर्णित की गई हैं, वे केवल

। पदेन कर्णो विद्वन् वषोध्यवयवा न च ।

वाक्यात् पदानामत्यन्त प्रविशतो न वाचन ॥ (व्याकरणसूत्र)

अविद्या का ही विवेचन करती हैं। इस विषय में हम वाक्यपदीयकार भर्तृहरि की उन कारिकाओं को उद्धृत करना चाहते हैं जिनमें उन्होंने इस विषय का विमर्श किया है—

ब्राह्मणो यथा नास्ति कश्चिद् ब्राह्मणकर्म्यले ।

देवदत्तादयो वाक्ये तथैव म्युनिरयंका ॥

उपायाः शिष्यमाणां बालानामुपनायना ।

असत्ये वर्त्मनि स्मिता तत सत्य समीहने ॥

नैयायिक आचार्य और व्यञ्जना-वृत्ति

प्रसिद्ध नैयायिक आचार्य महिमघट्ट ने अपने सुप्रसिद्ध ग्रंथ 'व्यक्तिविवेक' में मुख्यतः न्याय-प्रक्रिया का अवलम्बन कर व्यञ्जना को अनुमान के अन्तर्गत सिद्ध करने की चेष्टा की है। उनका सर्वत्र यही प्रयत्न रहा है कि अन्य आचार्यों ने जहाँ-कहाँ भी वाक्य में व्यंग्यार्थ का प्रतिपादन किया है, वहाँ पर न्यायमन द्वारा अनुमान की ही सत्ता प्रतिष्ठित की जाए। व्यंग्यव्यञ्जकभाव को वे न्याय की प्रक्रिया से निरूपित करना अधिक युक्तिसंगत समझते हैं। अनुमान की प्रक्रिया के मुख्य दो अंग हैं—1. ध्याप्ति और 2. पक्षधर्मता। 'हेतु' और 'साध्य' का साहचर्य नियम 'ध्याप्ति' है। उदाहरणार्थ 'जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ अग्नि होती है', यह धूम और अग्नि का साहचर्य नियम है और इसी 'ध्याप्ति' को 'अनुमान' का मुख्य भाग कहा जा सकता है। अनुमान का दूसरा अंग 'पक्षधर्मता' है जिसका लक्षण है 'सन्दिग्ध-साध्यवान् पक्ष'। पक्षधर्मता में साध्य सन्दिग्ध अवस्था में रहता है। उदाहरणार्थ जब तक पर्वत में अग्नि की सिद्धि नहीं हो जाती, तब तक 'सन्दिग्धसाध्यवान्' होने से इस अनुमान में पर्वत 'पक्ष' कहलाता है। इस 'पक्ष' में धूमरूप 'हेतु' का रहना आवश्यक है अन्यथा 'ध्याप्ति' का ज्ञान रहने पर भी पर्वत पर अग्नि की सिद्धि नहीं हो सकती। धूम आदि रूप 'लिंग' की पर्वतरूप पक्ष में स्थिति को ही 'पक्षधर्मता' कहते हैं। इस प्रकार अनुमान के लिए 'ध्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' की अनिवार्यता आवश्यकता है।

अनुमान में जो 'लिंग' या 'हेतु' होता है उसमें तीन धर्मों का रहना आवश्यक है जो इस प्रकार हैं—1. पक्षमत्त्व, 2. सपक्षमत्त्व और 3. विपक्ष-व्यावृत्तत्व। इन तीनों के लक्षण क्रमशः 'सन्दिग्ध-साध्यवान् पक्ष', 'निश्चित-साध्यवान् सपक्ष', तथा 'निश्चितमाध्याभाववान् विपक्ष' हैं। इनको उदाहृत करने के लिए कहा जा सकता है कि अग्निविषयक अनुमान में पर्वत 'पक्ष' है, उसी अनुमान में महासागर या सरोवर 'सपक्ष' है, क्योंकि उसमें साध्य अग्नि की सत्ता निश्चित रूप में रहती है। महासागर या सरोवर विपक्ष है क्योंकि उसमें साध्य अग्नि का अभाव निश्चित रूप से रहता है। 'पक्ष' तथा 'सपक्ष' में शुद्ध हेतु का रहना परमावश्यक है। विपक्ष में उसका अभाव रहता है। इन तीनों

से युक्त हेतु ही 'हेतु' कहलाता है अन्यथा इन तीनों में से किसी एक धर्म की न्यूनता होने पर वहाँ 'हेत्वाभास' हो जाता है। इस प्रकार 'व्याप्ति' तथा 'पक्षधर्मता' युक्त एक निरूपविशिष्ट 'लिंग' से 'लिङ्गी' का ज्ञान होता है जिसे 'अनुमान' कहते हैं। महिमभट्ट की मान्यता है कि व्यंग्य अर्थ की प्रतीति भी 'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' के बिना नहीं हो सकती, अतः व्यंग्यव्यञ्जकभाव की प्रतीति भी अनुमानरूप ही सिद्ध होती है।

महिमभट्ट ने नाट्यशास्त्र में अत्यन्त प्रसिद्ध उदाहरण¹ द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि इस उदाहरण में व्यञ्जनाव्याप्तियों में जिस निषेधरूप अर्थ की व्यंग्यार्थ माना है वह वस्तुतः अनुमिति अर्थात् अनुमानजन्य प्रतीति का ही विषय है। व्यञ्जनाव्याप्तियों का मत है कि इस उदाहरण में जिस नायिका ने अपने उपपत्ति में मितने के लिए जो योजना बनाई है, उसके अनुसार 'भ्रम धामिन्' पर यद्यपि विधि रूप है क्योंकि उनमें यह कहा गया है कि 'हे धामिन्, आप निश्चिन्त होकर भ्रमण करें क्योंकि गोदावरी के चञ्चल जल का सी सिह ने श्वान को मार डाला है' किन्तु यह वाच्य व्यंग्यार्थ के द्वारा निषेध रूप में पर्यवसित हो जाता है। इसका यह अभिप्राय है कि 'हे धामिन्, आप भूल कर भी इधर न जाना क्योंकि सिह ने जो दशा श्वान को है, वह किसी दिन आपकी भी हो सकती है'। महिमभट्ट ने उक्त उदाहरण में गोदावरी के किनारे पर धामिन् के भ्रमणमात्र का बोध कराने के लिए 'व्यतिरेकव्याप्ति' का आधार लेते हुए यह सिद्ध किया है कि गोदावरी का तट, पक्षधर्मित भीष्म धामिन् के भ्रमण का योग्य नहीं है। महिमभट्ट ने भ्रमणनिषेध की सिद्धि प्रतिष्ठा या साध्य, हेतु या राघन, व्यतिरेकव्याप्ति सहित उदाहरण, उपनय और निगमन नामक पञ्चावयव वाक्य में अनुमान द्वारा की है और बतलाया है कि प्रस्तुत छन्द में भ्रमण निषेध की प्रतीति व्यतिरेकी अनुमान द्वारा ही होती है, अतः उसने लिए व्यञ्जनाव्यापार की कोई आवश्यकता नहीं है।

व्यञ्जनाव्याप्ति व्याचक्षेप मम्मट ने महिमभट्ट की मान्यता का खहन किया है। उनका मत है कि महिमभट्ट ने जिसे 'हेतु' माना है वह हेतु न होकर 'हेत्वाभास' है क्योंकि महिमभट्ट द्वारा प्रतिपादित हेतु में हेत्वाभास के 'अनै-शान्तिक' 'विन्द' और 'स्वरूपसिद्ध' नामक तीनों मक्षण विद्यमान हैं। महिमभट्ट ने 'सिंहोपलब्धि' की 'भीरुभ्रमणायोग्यत्व' सिद्ध करने के लिए जिस 'हेतुत्व' में प्रस्तुत किया है, वह वस्तुतः अनेकान्वित हेत्वाभास है। इस उदाहरण में विरह हेत्वाभास का आधार यह है कि 'वह धामिन् कुत्ते से डरने पर भी वीर होने में सिह से नहीं डरता है।' स्वरूपसिद्ध हेत्वाभास का कारण यह है

1 भ्रम धामिन् विश्रान्त ग श्वान मारितस्तन ।

गोदानदीचञ्चकुजवापिना हतसिंहेन ॥

कि मोदावरी तट पर सिंह की विद्यमानता केवल वचन से सिद्ध है और उसमें प्रत्यक्ष तथा अनुमान का कोई आधार नहीं। नायिका का वह कथन या वचन प्रामाणिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि अर्थ के साथ वचन का जो प्रतिबन्ध अर्थात् वचन में जिस अर्थ की प्रतीति हो, वह अर्थ अवश्य रहना चाहिए। चूँकि नायिका के वचन में इस प्रकार की 'व्याप्ति' नहीं है, अतः इसमें 'स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास' आ ही गया है। इस प्रकार इन तीनों हेत्वाभासों के कारण अनुमान द्वारा साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती। ऐसी स्थिति में इस छंद के अर्थबोध के लिए व्यञ्जनावृत्ति का मानना आवश्यक है। मम्मट ने अपना निर्णय निम्नलिखित रूप में व्यक्त किया है—

“अप्रोच्यते। भीरुरपि गुरो, प्रभोर्वा निदेशेन, प्रिया अनुरागेण, अन्ये चैवभूतेन हेतुना सत्यपि भयकारणे भ्रमनीत्यनैकांतिको हेतुः। गुनो विभ्यद्यपि बीरत्वेन मिहान्न विभेतीति विरुद्धोऽपि। मोदावरीतीरे मिहसद्भाव प्रत्यक्षादनुमानाद्वा न निश्चितः, अपितु वचनात्। न च वचनस्य प्रामाण्यमस्ति अर्थनाप्रतिबध्नादित्य-
मिद्वचः। तत्कथमेवं विधाढेनोः साध्यसिद्धिः।” (काव्यप्रकाशः पंचम उल्लास, पृष्ठ-261)

मम्मट ने 'नि शेषव्युत्तचन्दवादि' उदाहरणों में भी अनैकांतिक हेत्वाभास की सिद्धि कर महिमभट्ट द्वारा प्रतिपादित अनुमानगमक हेतु का खंडन किया है। उनका मत है कि उस उदाहरण में 'अघम' पद की सहायता से ही 'चन्दनव्युत्ति' आदि का व्यञ्जकत्व सिद्ध हो जाता है और उसके लिए प्रत्यक्ष या अनुमान प्रभाव की कोई आवश्यकता नहीं होती। इस उदाहरण में भी पूर्ववत् स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास विद्यमान है जिससे यही निष्कर्ष निकलता है कि अर्थबोध के लिए व्यञ्जना-व्यापार ही मुद्राह्य है और अनुमान के अन्तर्गत उसका समावेश करना समुचित नहीं है। मम्मट और महिमभट्ट आदि आचार्यों ने जिस छंद को माध्यम बनाकर क्रमशः व्यञ्जना-वृत्ति और अनुमान की सिद्धि करने का प्रयत्न किया है, वह इस प्रकार है—

नि शेषव्युत्तचन्दनस्तनतटं निर्मृष्टरागोऽधरो,
नेत्रे दूरमनजने पुलकिता तन्वी तवेय तनु ।
मिथ्यावादिनि ह्रति बाधवजनस्याज्ञानपीडागमे,
वापी स्तनुमितो गतासि न पुनस्तस्याघमस्यान्तिकम् ॥

रस और शब्द-शक्तियों का सम्बन्ध

शब्द की त्रिविध शक्तियों का विवेचन करने के पश्चात् इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि रस और शब्द-शक्ति में परस्पर क्या सम्बन्ध है? रस और शब्द-शक्ति में वाच्यवाचकभाव मानना युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि उनका

आवेदन वाचक शब्दों द्वारा नहीं होता। काव्योपवृत्ति शृंगारादि रसों के प्रवरण में न तो शृंगारादि शब्द होते हैं और न रत्यादि की ही अभिधा रहती है, अतः अभिधा शक्ति को उनके परिपोष का कारण नहीं माना जा सकता। यदि वाच्य-वृत्तियों में शृंगार और रस आदि शब्दों का प्रयोग भी होता है तो भी रस के निष्पादक उनके अभिधानमात्र नहीं होते, अपितु विभावादि ही होते हैं। इसी प्रकार लक्ष्यलक्षणभाव की भी रस का मूल नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसने सामान्य अभिधापरक लक्षणपद का भी वाच्यादि में प्रयोग नहीं होता तथा न लक्षित-लक्षणा से ही रस की प्रतिपत्ति की जा सकती है। 'गंगादा घोष' की भाँति नाटकादि में यह सभव नहीं है कि नायकादि पात्र अपने अर्थ से स्थलित होकर किसी अर्थान्तर के उपलक्षण बन जायें। वस्तुतः उपलक्षण का प्रयोग वही किया जाता है, जहाँ कोई न कोई निमित्त अपवा प्रयोजन रहता है। वाच्यत्वमात्र से रस निष्पत्ति की सम्भावना मानने पर तो यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि अभ्युत्पन्न चित्त बाने अरमिवर्जन भी वाच्य का रसास्वादन करने में समर्थ है। वस्तुतः निर्मममनोमुक्त पात्र सद्दुःखों की ही रसानुभूति होती है, अतः इस विवेचन आचार्यों ने वाच्य से भिन्न तथा अभिधा और लक्षणा से व्यक्तिग्नित व्यञ्जनलक्षण बाने शब्दव्यापार में ही रसातकारी का मूल उत्तम स्वीकार दिया है। निरमय ही रस प्रतिपत्ति को वाच्यप्रतिपाद्य नहीं कहा जा सकता। आचार्य धनञ्जय ने रस विमर्श के अन्तर्गत इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि 'जिम प्रकार वाच्य अथवा शब्दों में व्यक्ति और प्रवरण भाँति से बुद्धिस्थ कोई किया कारणों से युक्त होकर वाच्यार्थ बन जाती है, उसी प्रकार स्थायीभाव भी जब विभाव, अनुभाव और सचारी भावों से युक्त होता है तो वह भी वाच्य का वाच्यार्थ बन जाता है।¹ यो तो पौरुषेय तथा अपौरुषेय आदि सभी प्रकार के वाक्य कार्यपरक होते हैं, किंतु वाच्यपरक शब्दों का कार्यत्व उत्तम आनन्दानुभूति होता है, इस तथ्य की महत्ता असंदिग्ध है।

काव्य-रस के आस्वादन में व्यञ्जना वृत्ति ही एकातत अनिवार्य तत्व है

काव्य रस के आस्वादन में व्यञ्जना वृत्ति की स्वीकृति अनिवार्य है क्योंकि रसादि के बोध में जहाँ अभिधा, तात्पर्य और लक्षणा सञ्च वृत्तियाँ विधात हो जाती हैं, वहाँ वस्तु के वृत्ति के रूप में व्यञ्जन का अस्तित्व स्वीकार करना ही पड़ता है। व्यञ्जनाविदा आचार्यों ने रसाभ्यास और रसवर्णना में अविवेकित्य सम्बन्ध निरूपित कर चर्चणा तथा अभिव्यञ्जना को एक ही वस्तु कहा है। वस्तुतः रसरूप वाच्य के परमार्थ में अभिधा तात्पर्य और लक्षणा सञ्च वृत्तियों में काम नहीं बन सकता क्योंकि विभावादि का माध्यरणीकरण उनके सामर्थ्य

का विषय नहीं है। रसनारूप प्रतीति के अभ्युदय में केवल व्यञ्जनात्मक ध्वनन-व्यापार ही समर्थ है क्योंकि उगी के द्वारा सहृदय सामाजिकों का मानस कविसमर्पित विषयो में तत्सीन हुआ करता है। आनन्दवर्धन ने महाकवियों की वाणी से निष्पन्न जित्त कला-मरम्बती का सस्तव किया है, वह प्रतिभा-विशेष के रूप में स्फुरित होने वाली व्यञ्जना-शक्ति ही है। उम शक्ति के द्वारा हो वस्तु, असकार अथवा रसभावादिरूप व्यंग्यार्थ का बोध किया जाता है, क्योंकि अभिधा शक्ति का सामर्थ्य तो संकेतित अर्थ के व्यवबोध पर्यन्त ही होता है। वस्तुतः विभावादिरूप वाच्यार्थ तथा रसभावादिरूप व्यंग्यार्थ एकरूप नहीं हो सकते, क्योंकि यदि ऐसा होता तो 'रति शृंगार' आदि पदों के द्वारा ही रसभावादि की निष्पत्ति हो जाती। सच तो यह है कि समुचित रसयोजना-विहीन किसी शब्दार्थ-मंदर्भ के लिए 'यह शृंगाररस है' इत्यादि उक्तियो द्वारा ही रतिचर्चणा इत्यादि नहीं हो सकती। केवल व्यञ्जना-व्यापार में ही काव्य-शब्दों का रसादिमर्मणसामर्थ्य उपस्थित करने की शक्ति होती है। शब्दों का वाचकाश्रित सौन्दर्य जब व्यञ्जनाश्रित सौन्दर्य में परिणत हो जाता है, तभी काव्य-रस की अनुभूति होती है। काव्य और रस का पारस्परिक सम्बन्ध तभी समझा जा सकता है जब व्यञ्जना-वृत्ति का अस्तित्व स्वीकार किया जाय। अभिहितान्वयवादी आचार्यों द्वारा समर्थित तात्पर्य-वृत्ति में भी इतना सामर्थ्य नहीं कि वह व्यंग्यार्थ का बोध करा सके क्योंकि तात्पर्य-वृत्ति का कार्यव्यापार एकमात्र संसर्ग अथवा वाक्यपटक पदों के पारस्परिक सम्बन्ध अथवा पदार्थों के परस्पर अन्वयमात्र में ही समाप्त हो जाता है, जबकि व्यंग्यार्थ परस्परान्वित अर्थ से सर्वथा विलक्षण प्रकार का होता है। इतना ही नहीं, तात्पर्यवृत्ति के परचात् भी लक्षणा शक्ति को भी मानना अनिवार्य हो जाता है, अतः केवल उसके द्वारा व्यंग्यार्थविवोध की बात तो किसी भी प्रकार युक्तिसंगत नहीं मानी जा सकती। यहाँ यह बात भी ध्यान में रखने योग्य है कि कुछ अभिधा-वादी आचार्यों के मतानुसार अभिधा के दीर्घ-दीर्घतर व्यापार में भी व्यञ्जना का अंतर्भाव किया जा सकता है, किन्तु वह भी उचित नहीं है। यदि अभिधा के दीर्घदीर्घतर व्यापार को ही सब कुछ मान लिया जाय तो लक्षणा व्यापार की भी कोई आवश्यकता नहीं रहती, किन्तु अभिधावादियों ने लक्षणा-व्यापार का भी तो अस्तित्व स्वीकार किया है जो विरोधमूलक है। अभिधा के दीर्घदीर्घतर-व्यापार की दृष्टि से तो अनेकानेक प्रसंगों में यथा 'हे ब्राह्मण, तुम्हारे पुत्र उत्पन्न हुआ है और तुम्हारी कन्या को गर्भ रह गया है' आदि प्रयोगों में मुखप्रसाद और मुखमालिन्य आदि चिह्नों द्वारा हर्ष और शोक का ज्ञान भी अभिधेय ही माना जायगा जबकि वह लक्षणावृत्तिवैध होता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने इस अभिवाद का खंडन अत्यंत प्रबल शब्दों में किया है।

रसानुभूति के लिए व्यञ्जना-वृत्ति को स्वीकृत करना इसलिए भी आवश्यक

है कि अभिधा और लक्षणा वृत्तियों का प्रयोजन तो प्रत्यक्षादि अनुभवों के पूर्वं सिद्ध वस्तुओं का ज्ञान मात्र कराना होता है जब कि रसरूप वस्तु अनुभवों के पूर्वसिद्ध नहीं कही जा सकती। लक्षणा द्वारा रसानुभूति की सम्भावना न होने का एक कारण यह भी है कि उस वृत्ति में मुख्यार्थवाधादिरूप हेतु का सम्भाव है जबकि रसरूप वाच्यार्थ में मुख्यार्थ वाधादिरूप हेतुओं की कोई सम्भावना ही नहीं होती। चूँकि रस पदार्थ 'रसना' अथवा चर्वणा-रूप व्यापार से सर्वथा अभिन्न होता है अतः उगरे सिद्धमर्थ अभिधा और लक्षणा के लिए अप्रसिद्ध वाच्यवाचक और लक्ष्यलक्षक भावरूप सम्बन्ध भी अपेक्षित नहीं रहता। लक्षणा शक्ति का सचरण 'गगाया घोष' आदि ऐसे प्रयोगों में होता है, जहाँ प्रयुक्त शब्दों के अर्थों का अवयवबोध निष्पन्न होने के समय ही अनुपपत्तिबल बाधित हो जाता है, जब कि रसात्मक वाक्यों की व्यञ्जना में मुख्यार्थवाधादि के लिए ऐसी आवश्यकता ही नहीं पड़ती। अभिप्राय यह है कि लक्षणाद्वारा रसादिरूप व्यंग्यार्थ के अवबोध की कल्पना असम्भव है और 'गगाया घोष' आदि प्रयोगों में शैत्य-पावनत्वादि रूप हृदगत जो प्रयोजन लक्षणावेद्य माने जाते हैं, वे प्रयोजन-परम्परा के अनुसंधान में अनवस्था-दोष में दूषित सिद्ध किये जा सकते हैं। अतः रस को अनभिद्येय और अनस्य मानना ही युक्तिसंगत है क्योंकि रस तो 'रस्यमानतामात्रसार' पदार्थ है जिसे वाच्यार्थ और लक्ष्यार्थ की परिधि में आवृत्ति नहीं किया जा सकता।

पूर्वपरिच्छेदों में अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना नामक जिन तीन शब्द-शक्तियों का विवेचन किया गया, उनमें अभिधायुक्ति सर्वथा स्वतन्त्र और स्वयम्पूर्ण है। उसे किसी अन्य वृत्ति का आश्रय अभीष्ट नहीं है, क्योंकि प्रत्येक शब्द का वाचक तो होता ही है। लक्षणा और व्यञ्जना की स्थिति अभिधा से भिन्न है। लक्षणा के लिए मुख्यार्थवाधा आदि निमित्तों की उपस्थिति आवश्यक है क्योंकि उनसे बिना लक्षणा हो ही नहीं सकती। साथ ही साथ, अभिधा का कार्य समाप्त हो जाने के पश्चात् तात्पर्य की दृष्टि से जब तक मुख्यार्थ अनुपपन्न सिद्ध नहीं होता तब तक लक्षणा को कोई अवसर ही नहीं मिलता। साक्षणिक शब्द होने के पूर्व किसी शब्द का वाचकत्व होना आवश्यक है क्योंकि जब उसका वाच्यार्थ ही तात्पर्य की दृष्टि में बाधित होता है, तभी उसमें साक्षणिकता आती है। साक्षणिकता कोई भी एक शब्द एक ही समय में वाचक और तात्पर्यिक नहीं हो सकता, क्योंकि वाच्यार्थ की अनुपपन्नता से ही तो साक्षणिक अर्थ की उपपत्ति होती है जिसे ध्यान में रखकर विद्वानों ने लक्षणा को 'अभिधायुच्छ्रुता' कहा है। इन दोनों शब्दशक्तियों के पश्चात् ही व्यञ्जना-शक्ति का विषय आता है जो अभिधा और लक्षणा नामक दोनों वृत्तियों पर अवलम्बित है। जब तक अभिधा और लक्षणा वृत्तियाँ अपना-अपना कार्यसम्पादन कर निवृत्त नहीं होतीं,

तब तक व्यंजना की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। व्यंजक होने से पूर्व शब्द का वाचक और-लाक्षणिक होना आवश्यक है, क्योंकि शब्द का केवल व्यंजकत्व असम्भव है। व्यंग्यार्थ और सद्व्यार्थ में एक मुख्य उत्प्रेक्षणीय अंतर यह है कि सद्व्यार्थ कभी वाच्यार्थ के साथ नहीं आता जब कि व्यंग्यार्थ की स्थिति सदैव वाच्यार्थ के अथवा सद्व्यार्थ के साथ ही सम्भव है। आचार्यों ने व्यंजना-वृत्ति का लक्षण निर्धारित करते हुए उचित ही कहा है कि जब अभिधा, तात्पर्य तथा लक्षणा शक्तियाँ अपना-अपना कार्य सम्पन्न कर क्षीण हो जाती हैं, तब केवल व्यंजना-वृत्ति द्वारा ही अर्थ की प्रतीति होती है। व्यंजनावृत्ति का क्षेत्र शब्द और अर्थ पर्यन्त व्याप्त है जब कि अभिधा का क्षेत्र वाच्यार्थ पर्यन्त, लक्षणा का लक्ष्यार्थ पर्यन्त और तात्पर्य का अन्वय पर्यन्त। इन तीनों से परे रहकर सहृदय जब अर्थ-प्रतीति करता है तो केवल व्यंजना-वृत्ति के द्वारा ही कर सकता है। जैसा कि पहले संकेत किया जा चुका है कि व्यंजना केवल शब्द की ही वृत्ति न होकर अर्थ वृत्ति भी है। अभिधामूला व्यंजना और लक्षणामूला व्यंजना शब्द-व्यंजनाएँ हैं जिनसे परे अर्थ-व्यंजकता आती है। अर्थ की व्यंजकता के अनेक निमित्त हैं जिनमें वक्त या श्रोता का वंशिष्ट्य, विशिष्ट स्वर में किया गया वाक्य का उच्चारण, प्रकरण तथा देश और काल आदि का वंशिष्ट्य मुख्य है। इन कारणों से वाच्यार्थ से भिन्न अर्थ-व्यंजना होती है जिसकी प्रतीति केवल प्रतिभाजुपरसिक को ही होती है। प्रतिभाजुपरसिक का ही पर्याय 'सहृदय' है जिसकी नयनबोम्बेवपशलिभी प्रज्ञा में व्यंग्यार्थ की प्रतीति का सामर्थ्य होता है। साहित्यशास्त्र में प्रतिभा का अर्थ वासना भी है जिससे सुवासित हृदय काव्य-व्यंजना का सम्पर्क बोध कर रस-प्रतीति की अनुभूति करते हैं। काव्यशास्त्रियों ने वैयाकरणों को व्यंग्यार्थ-प्रतीति अथवा रस-प्रतीति का अधिकारी नहीं माना है। अभिनवगुप्त ने 'प्रतिपत् प्रतिभासहकारित्वम् अस्माभिद्योतनस्य प्राणत्वेन उक्तम्' द्वारा यही संकेत किया है कि 'केवल शब्दज्ञान के बल पर काव्यार्थ की समझना असम्भव है।' प्रदीपकार तथा अन्य आचार्यों का भी ऐसा ही अभिमत है। उनके विचारानुसार 'सवासन' अर्थात् प्रतिभावान् व्यक्ति को ही काव्य अथवा नाट्यआदि में रसप्रतीति होती है और निर्वासन अथवा प्रतिभाहीन दर्शकों को नाट्य-गृह में उपस्थिति पापाण और दीवारों के समान है।¹ 'साहित्यचूडामणि' में

-
1. प्रतिभाजुपामित्यनेन नयनबोम्बेवपशलिनी प्रज्ञा प्रतिभा वा वासना इत्युच्यते तस्यां सत्यामेव वक्तृवंशिष्ट्यादिसत्त्वेऽपि व्यंग्यप्रतीतिः इति प्रतिपादितम्। अतएव वैयाकरणानां न तथा रसप्रतीतिः। तथा चोक्तम्-सवासनानां नाट्यादी रसस्यानुभवो भवेत्। निर्वासनास्तु रंगान्तः वंशं कुण्ड्याश्म-सनिध्याः।

भी यह तत्व कुछ भिन्न शब्दावली में निरूपित हुआ है जिसका आशय यह है कि 'वाच्यार्थ' को तो पामरजन भी अनायास समझ सके हैं, किन्तु व्यंग्यार्थ-बोध का वैदग्ध्य तो केवल परिमित जटिलारियों में ही होता है।¹ आचार्य मम्मट ने भी 'शब्द-स्वप्नारविचार' में अतर्कित प्रज्ञावैमल्य तथा वैदग्ध्य का व्यंग्यार्थ-संवेदन के लिए आवश्यक माना है। उन्होंने शब्द को संवेत को सहायता से वाचक, मुख्यार्थवाच्य आदि निमित्तों में लक्षक, पदधर्मान्वयव्यतिरेक आदि को सहायता से अनुमापक तथा प्रतिभा के वैमल्य एवं वैदग्ध्य के परिचय तथा प्रकरण आदि को मापेक्षना में व्यञ्जक माना है।² वस्तुतः शब्द के ध्वजना-स्वप्नार का ही नाम 'ध्वनि' है जिसका रस रूप को वाच्य की आत्मा कहा गया है। परमलघुमज्जूपाकार आचार्य नागेश भट्ट ने भी प्रसिद्ध तथा अप्रसिद्ध सज्जक शक्ति-रूप की प्रतिष्ठा करते हुए अप्रसिद्ध अर्थ को सहृदयसंबन्ध कह कर उस सत्कार-विशेष को व्यञ्जना कहा है जो वचना तथा प्रकरण आदि की विशेषताओं का बोध कराने के पश्चात् प्रतिभावान् सहृदय की युक्ति में शब्द अथवा अर्थ की सहायता से उद्बुद्ध होता है।³ उन सन्स्वरविशेष की पूर्णज्ञा रसप्रतीति में जात होती है और वह केवल काव्याध्ययन से ही प्रदाशित नहीं होता, अपितु नाट्यदर्शन से भी प्रतीतिगम्य बनता है तभी तो अनया मृगादया कटाक्षेण अभिप्राया व्यजित' जैसा प्रयोग शायिका की चेष्टाओं द्वारा अर्थ की व्यञ्जकता सिद्ध करत है।

निष्कर्ष यह है कि ध्वजनायादी आचार्यों ने मीमांसकों, वेदातियों, नैयायिकों और नैयायिकों आदि विभिन्न ध्वजना-विरोधियों के मत को पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित करते हुए उनका सुबोधपूर्वक पटन किया है। उनका तो पूर्ण विश्वास है कि व्यञ्जना के अभाव में कोई भी वाच्य-वृत्ति सरल और

1. पामरप्रभुनयोऽपि वाच्यार्थमनायासादवबुध्यन्ते, व्यंग्यसंवेदनवैदग्ध्ये तु धनित्विद्वेदाधिकारिणः ।

2. प्रज्ञावैमल्यवैदग्ध्यप्रस्तावादिबिधायुजः ।

अभिधानलक्षणाधीनो ध्वन्योऽर्थप्रसिद्धोऽर्थे ॥

यथा संवेतं मुख्यार्थादिप्रतिपक्षेण च महायेन अभिधावरी लक्षकश्च, यथा वा पदधर्मान्वयव्यतिरेकसमूहजन विवक्षाया अनुमापक तथा प्रतिभाविदग्ध्य-परिचयप्रकरणविज्ञानसापेक्षो वाचनोपलक्षकश्च व्यंग्यमर्थम् ध्वनिसंज्ञो व्यनक्ति ।

3. ननु व्यञ्जना का पदार्थ, उच्यते । मुख्यार्थवाच्यनिरपेक्षबोधजनक, मुख्यार्थ-संज्ञार्थबोधमाधारण प्रसिद्धाप्रसिद्धविषयक-ध्वजादिर्विशिष्ट्यज्ञान प्रतिभाद्बुद्ध-सत्स्वरविशेषो व्यञ्जना ।

समत्कारपूर्ण बन ही नहीं सकती। वस्तुतः कवियों की वाणी में ही कुछ ऐसा अलौकिक रचना-विधान होता है जिसके द्वारा वे वैयाकरणों और दार्शनिकों की अपेक्षा विशिष्ट गौरवपूर्ण स्थान रखते हैं। उन्हें त्रिस अर्थ में काव्य-संसार के प्रजापति और 'कविमंतीषो परिभूः स्वयम्भूः' कहा गया है उसके मूल में उनके अभिव्यजन का ध्वजना-व्यापार का कौशल ही प्रमुख है। व्यजना-शक्ति के द्वारा ही काव्य में रसोद्रेक होता है और उसका आस्वाद 'ब्रह्मानन्द-सहोदरत्व' की उपलब्धि करता है। विद्वानों ने काव्यगत ध्वजना का महत्व निरूपित करते हुए उसे काव्य का सर्वस्व माना है और कवियों की गरिमा का समर्थन करने के लिए उसे परमेश्वर का रूप प्रदान किया है। इस विषय में निम्न-लिखित छन्द दृष्टव्य है :—

व्यंग्यप्रधानाभिनर्व्वमगो मुह्यार्थबाध परमः प्रकर्षः ।

वक्रोक्तयो यत्र विभूषितानि सा काचिद्व्या सरणिः कवीनाम् ॥1॥

स्तोतु प्रकृता श्रुतिरीश्वर हि न शाब्दिक ग्राह न तात्त्विकं वा ।

यूने तु तावत् कविरीत्यभीक्षण काष्ठा ततः सा कविता परा नः ॥2॥

2

भाव और रस का अंतर्सम्बन्ध

व्याख्याकारों के विचारों में भावों और रसों का स्वरूपबोध एक ही रूप में अन्तर्निहित का परिधान परम आवश्यक है। उनके अनुसार भावों की स्वरूपबोध का बिना ही बिना जा सकना है और न वाक्य-रसों को निरुद्ध मनोवैज्ञानिक तथ्या शान्तीय सुनिश्चित ही अभाव की जा सकती है। मन्त्रुन वाक्यशास्त्र के आकाशों में अन्तर्निहित के स्वरूपबोध बिना ही सुख आनन्द बना कर अपना मन-प्रवाहन बिना है जो अन्तर्निहित और विचारणीय है। उनमें विचारों में इन बातों का पता चलना है कि वे रस निपट की सम्पूर्णता में किन्हीं अन्तिम परिचित के लक्ष्य अन्तर्निहित की नब्बलियों के आधार पर हमारे मन-प्रवाहनों में विचारों की पेट चले थे। भावों और रसों का अन्तर्निहित निरूपित करने हुए उन्होंने उनमें जा लक्षण निर्माण विधि है बहनेन प्रमाण पर अन्तिम है तदा उनमें उनको लक्ष्य अन्तर्निहित होना है। इन अन्तर्निहित में हमारे द्वारा निर्दिष्ट भाव-प्रवाहना भाव-प्रवाहना भाव-प्रवाहना भावों का रस के विनिर्माण, भावों और रसों का स्वरूपबोध अन्तर्निहित विधि का विचार अन्तर्निहित हैं।

‘भाव’ के लक्षण-निर्माण में उचितता

सामान्यतया ‘भाव’ का लक्षण निर्माण करना कठिन है। यदि यह कहा जाए कि विचारों और अनुभूतियों के अन्तिम की रसों के अन्तर्निहित अन्तर्निहित रस प्रवाहनों के भाव है तो भी समुचित नहीं है, क्योंकि रसों के अन्तर्निहित भावों को पदावली में इन लक्षणों के अन्तिम विधि का अन्तर्निहित है। इन पर यह अन्तर्निहित हो सकता है कि रसों के अन्तर्निहित अन्तर्निहित है न कि रस, फिर अन्तर्निहित रसों में उन लक्षणों के अन्तिम विधि हो सकती है? इनका उत्तर यह है कि अन्तर्निहित हो सकता है रस-प्रवाहनों में किन्हीं अन्तर्निहित द्वारा रसों की रस-प्रवाहनों में अन्तर्निहित है। अन्तिम विधि में रसों की भी अन्तर्निहित अन्तर्निहित भावों

1. अन्तर्निहित अन्तर्निहित, रसों अन्तर्निहित अन्तर्निहित ।

एक ही अन्तर्निहित अन्तर्निहित अन्तर्निहित ।

है जिसके अनुसार अर्थ द्वारा वाक्य को व्यञ्जक मानने की आवश्यकता ही नहीं है। यदि यह कहा जाए कि यो तो शब्द ही रस-व्यञ्जक होने हैं, किंतु उनकी व्यञ्जना अर्थ-द्वार से होती है तो भी उसमें भाव का लक्षण संपटित नहीं हो सकता क्योंकि उसमें 'असंभव-दोष' की संघ आने लगती है। इसका एक कारण यह भी है कि जिनको सामान्यतया भाव कहा जाता है, वे भी भावना अर्थात् पुनः पुनः अनुमन्त्रण के द्वारा ही व्यञ्जक होने हैं और भावना द्वारा जो रसाभिव्यञ्जना होती है, उसमें किसी को 'द्वार' बनाने की आवश्यकता नहीं होती। अतः शब्द द्वारा होने वाली रस-व्यञ्जना के लिए भी किसी अर्थ-द्वार की आवश्यकता मानने में भी अतिव्याप्ति दोष हो सकता है। यदि यह कहा जाए कि विभावो और अनुभावो से अनिरिक्त तथा शब्द से भिन्न जो रसों का व्यञ्जक है, वह भाव है तो भी ठीक नहीं है, क्योंकि भावना की 'शब्दभिन्नता' के कारण उसमें अतिव्याप्ति रहेगी ही। इस लक्षण में एक प्रकार की अव्याप्ति भी है, क्योंकि काव्यानुशीलन से मिथ है कि उसमें भावध्वनि आदि ऐसे स्थल भी आते हैं जहाँ भाव रसों के व्यञ्जक न होकर प्रधानतया भाव-रूप में ही अभिव्यक्त होते हैं, अतः भाव को रस-व्यञ्जक कहना भी विगुह्य लक्षण नहीं है। यदि भावध्वनि का प्राधान्य स्वीकार कर अतः में यह कहा जाए कि भाव-ध्वनि की अंतिम परिणति रस-ध्वनि ही है और इस दृष्टि से भावों की रस-व्यञ्जकता सिद्ध की जा सकती है तो भी यह निरर्थक विवादास्पद ही है, क्योंकि रस की प्रधानता तो रस-ध्वनि का ही अस्तित्व निरूपित करती है और उसकी सत्ता के सम्मुख भाव-ध्वनि का रसभेद में निष्कासन भा हो जाता है। यदि भावों की रस-व्यञ्जकता बनाये रखने के लिए यह कहा जाए कि भाव-ध्वनि में भाव की अभिव्यक्ति के पश्चात् जिस रस की अभिव्यक्ति होती है, उसमें उतना चमत्कार नहीं होता जितना भाव-ध्वनि में होता है तो भी यह मान्यता रस-सिद्धांत के विरुद्ध है, क्योंकि चमत्कार-विहीन रसाभिव्यक्ति होने का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है। सच तो यह है कि जिस सहृदयानुभवरूप प्रमाण से रस की सिद्धि होती है, उसमें चमत्कार अथवा आनंद का अंग तो अविनाभाव से रहता है। जब रस स्वयमेव चमत्कार-स्वरूप है तो चमत्कारहीन रस की सत्ता तो स्वीकार ही नहीं की जा सकती। यदि भाव-ध्वनि में रस की स्थिति 'विवाहप्रवृत्तभूत्यानुगतराजवत्' मान ली जाय तो भी भाव का पुक्तिसंगत लक्षण संपटित नहीं हो सकता, क्योंकि देश, काल, वय और अवस्था आदि अनेक पदार्थों से संपटित काव्यांशों में अतिव्याप्ति हो जाएगी जिसका एक कारण यह भी होगा कि भावों की विभावो तथा अनुभावो से अनिरिक्त तथा रस का व्यञ्जक भी मानना पड़ेगा। यदि यह कहा जाए कि 'भाव' उस चित्तवृत्ति का नाम है जो रसाभिव्यञ्जक चर्वणा या आस्वाद का विषय है तो भी उसमें अतिव्याप्ति दोष आए बिना नहीं रहेगा, क्योंकि भाव-चर्वणा

एव मायम् वो अभिव्यक्त करने वाली तथा चित्तवृत्ति-रूपा वैसे हो सकती है ? यदि इन समस्त उदाहरणों से परे होकर यह कह दिया जाए कि भाव एक अखण्ड उपाधि है जिससे लक्षण निर्धारण की कोई आवश्यकता नहीं है तो भी यह कथन मुक्तिशक्त नहीं है क्योंकि भावत्व को अखण्ड उपाधि मानने में 'अनुगत प्रतीति' आदि ज्ञापक प्रमाण नहीं हो सकते तथा उसे अखण्ड उपाधि माने बिना भी काम चल सकता है। इन समस्त तर्क-वितर्कों का विमर्श कर पंडितराज ने भाव को विभावादिध्यायमानहर्षातिशयमय तत्त्व' माना है जिसका अभिप्राय यह है कि विभाव आदि में छिपित किये जाने वाले हर्ष आदि में से एक-एक तत्त्व का नाम भाव है।¹

चित्त की स्थायी और अस्थायी वृत्तियों का नाम भाव है

संसार में जितने प्रकार के प्राणी अधिपास करते हैं उन सबकी चित्तवृत्तियों में स्थायिभावात्मक संसार विद्यमान रहते हैं। उनकी चित्तवृत्तियों में केवल इतना ही अंतर होता है कि किसी प्राणी की कोई चित्तवृत्ति अधिक होती है तथा किसी की कोई स्थूल। किसी की चित्तवृत्ति उचित विषय में नियंत्रित होती है तो किसी की चित्तवृत्ति अनियंत्रित विषय में अनियंत्रित। चित्तवृत्तियों की इस भिन्नता के कारण ही वाच्य-व्यभिक्त विभावा की प्रकृति में अन्तर पाया जाता है। स्थायि-भावात्मक चित्तवृत्तियों के अतिरिक्त स्थानि और क्षण आदि विशेष प्रकार की व्यभिचारिभावात्मक या अस्थायी चित्तवृत्तियाँ भी होती हैं जो अपने अनुरूप विभाव आदि के अभाव में सदा विद्यमान नहीं रहती। उत्साह आदि स्थायिभाव तो कर्तव्य-सम्पादन के पश्चात् प्रतीकृत्य होकर भी स्वरूपरूप में विद्यमान रह सकते हैं, किंतु व्यभिचारिभावों के साथ यह नियम धटिक नहीं होता। उनका जन्म विभाव आदि कारणों से होता है तथा उन कारणों के दूर होते ही वे नष्ट हो जाते हैं। आचार्य भगिनवगुप्त ने स्थानि आदि व्यभिचारिभावों की स्थिति स्थायिभावरूप चित्तवृत्ति के मूल में बंधे हुए स्पष्टिक, मरकत, अम्रक और महा-मान आदि प्रणियों के गोलक के समान निर्दिष्ट की है। उनका कहना है कि जिस प्रकार किसी भागा के एक मूल में घिरीये गये रत्न-विरचे शक्तों द्वारा माला की गुणित रत्नों वाले मूल के स्वरूप में कोई उल्लेखनीय अन्तर नहीं आता, उसी प्रकार रसानुभूति के प्रसंग में भी अंग के व्यभिचारिभाव एवं स्थायि-भाव रूपी मूल के स्वरूप में कोई अन्तर नहीं आ पाते। यह बात अवश्य है कि जिस प्रकार माला के गोलक (दाने) अपने चित्र-वैचित्र्य के कारण मूल के रूप में भी वैचित्र्य की सी प्रतीति उत्पन्न कर देते हैं, उसी प्रकार विविध प्रकार के व्यभि-चारिभाव भी स्थायीभाव में एवं प्रकार की विचित्रता की सी देते हैं। उस

विचित्रता की भी यह विशेषता होती है कि जिस प्रकार माला के गोलकों के मध्य में उसका शुद्ध सूत्र प्रदर्शित होना रहता है, उसी प्रकार व्यभिचारिभावों के मध्य में भी शुद्ध स्थायिभाव की अनुभूति होती रहती है। अभिनवगुप्त ने अपनी मैदांतिक विवेचना द्वारा यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि विलक्षण-तामूलक रस की निष्पत्ति में रत्यादि स्थायिभाव का महत्व कम नहीं किया जा सकता। स्थायिभाव और रस में यह अन्तर है कि स्थायिभाव सदा व्यवत या अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है, परन्तु रस की स्थिति केवल उतने समय पर्यन्त रहती है जब तक कि उसकी प्रतीति होती है। उसकी सत्ता न तो रस की प्रतीति के पूर्व रहती है और न रसानुभूति के समाप्त होने के पश्चात्। इसे ही स्थायिभाव की अपेक्षा रस की विलक्षणता कहा जाता है।

‘भाव’ के विषय में भरतमुनि के विचार

भरतमुनि ने ‘भाव’ नाम की विवेचना करते हुए लिखा है कि वाणी, अंग और सत्व से मिले हुए वाक्य के अर्थों को भावित करने के कारण ही ‘भाव’ कहलाते हैं। भाव कारण के साधन हैं क्योंकि ‘भावित’, ‘वासित’ और ‘वृत्’ ये सभी पर्यायवाची शब्द हैं। लोक में भी सिद्ध है कि अन्योन्य गद्य अपवा रस से सब भावित हो गया। उन्होंने ‘भाव’ के लक्षण को अधिक स्पष्ट करने के लिए कुछ श्लोक उद्धृत किये हैं जिनका तात्पर्य यह है कि विभाव से लाया हुआ जो अर्थ अनुभाव से तथा वाणी, अंग और सात्विक भावों के अभिनय से प्रतीत होता है, उसीका नाम ‘भाव’ है। भावों को इस हेतुवश भी ‘भाव’ कहा जाता है कि उनके द्वारा वाणी, अंग और मुख के राग से तथा सत्व और अभिनय से कवि के आंतरिक भावों का प्रकाशन हो जाता है। ये भाव अनेक प्रकार के अभिनयों में सम्बन्ध रखने वाले रसों को भावित करते हैं, अतः नाटक के प्रयोजनताओं को उनके नाम की मार्बलता की भली भाँति हृदयगम करना चाहिए।¹

‘स्थायिभाव’ की स्थिति ‘सवणाकर’ के समान है।

धनंजय ने उस भाव को स्थायी भाव माना है जो विरुद्ध अथवा अविरुद्ध किसी भी प्रकार के भावों से बिच्छिन्न नहीं होता तथा सवणाकर के समान उन अन्य भावों को आत्मभाव में परिणत कर लेता है।² स्थायी भाव के रूप में रत्यादि भावों की गणना होती है, क्योंकि वे भाव सजातीय अथवा विजातीय आदि भावान्तरों से तिरस्त्रित न होकर उपनिबध्यमान रहते हैं। उनका स्पष्टीकरण बृहत्कथा में वर्णित मदन-मञ्जूषा के प्रति नरवाहनदत्त के अनुराग द्वारा

1. भरतमुनि : नाट्यशास्त्र, 7/1-3

2. धनंजयः दशरूपक, 4/34

किया जा सकता है। नरवाहन उस वया के बीच-बीच में अन्य नायिकाओं में भी अनुरक्त होता है, विन्तु उसका स्थायी वनुराग मदनमन्त्रा के प्रति यथावत् बना रहता है। अतः वह म्यायी है। स्थायी भाव के बीच में अन्य विरोधी अथवा विरोधीभाव का समावेश होने का स्पष्टीकरण करते हुए धनिक ने लिखा है कि विरोधी का अर्थ है सहानवस्थान और बाध्यवाधकभाव। सहानवस्थान की स्थिति में दोनों का अवस्थान एक साथ नहीं हो सकता, अतः वहाँ तादात्म्य सम्भव नहीं है। वस्तुतः उनका आविर्भाव एकरूपत्व में ही सम्भव है। बात यह है कि स्थायी भाव और रिश्ता आदि का विरोध होने पर भी चित्त के रसादि-भावों में उपर्युक्त होने के कारण सहानवस्थान दोष नहीं आता तथा विरोधी व्यभिचारी भावों का यत्नसूत्रन्याय से उपनिवृत्त तो समस्त भावकों के लिए स्वानुभूति सिद्ध है। धनिक ने भावा के सहानवस्थान न होने का एक हेतु यह भी दिया है कि जिस प्रकार स्वायीभाव स्वभावसिद्ध है, उसी प्रकार वह काव्य-व्यापार से उत्तेजित होकर अनुराग में आवेशरमाग होता हुआ चित्त के सम्पर्क में आकर उसे ही आनन्दानुभव का उन्मीलन करने लगता है। उन्होंने बाध्यवाधक भाव का अर्थ एक प्रकार के भावों का अन्य प्रकार के भावों से तिरस्कार करते हुए उतारा है कि व्यभिचारी भाव और स्थायीभाव का आनन्दविरोध भी सम्भव नहीं है, क्योंकि व्यभिचारी भाव म्यायीभाव का अंगभूत है और अंग का अंगी से विरोध सम्भावित नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ 'मालतीमाधव' में शृंगार के अन्तर्गामी भाव का उपनिवृत्त है, विन्तु वहाँ किसी भी प्रकार की विरसता नहीं है। सच तो यह है कि विरह रस तनी विरोध का कारण बनता है जब सतत उमी का अवलम्बन किया जाय, विन्तु सत्त्वविरह रसान्तर का व्यवधान होने पर विरह रस भी विरोधी नहीं होता।

सात्त्विक और व्यभिचारी भाव

सात्त्विक भावों की विवेचना के पूर्व एक प्रश्न स्वभावतः उत्पन्न होता है कि क्या दूसरे भाव सत्त्व से भिन्न होते हैं जिन्हें ध्यान में रखकर जो स्नेहादि की धैर्यी में वेचन आदि भावों को ही सात्त्विक भाव कहा जाता है। इंगना उत्तर देते हुए भरतमुनि ने लिखा है कि सत्त्व 'मन प्रभव' है जिसका अभिप्राय यह है कि मन की एवाग्रता से ही सत्त्व की सृष्टि होती है। उसका रोमांच, अश्रु और वैवर्ण्य आदि से युक्त जो स्वभाव है, उसका अनुकरण अन्य-मनस्व भाव से नहीं हो सकता। अतः लोक-स्वभाव का अनुकरण करने के लिए नाट्य में सत्त्व की अपेक्षा होती है। भाट्टपरम में प्रवृत्ति मुख्य और दुःख के भावों का उपस्थापन जब उनके अनुकूल सात्त्विक भावों द्वारा किया जाता है, तभी उनसे उनकी यथायं प्रतीत होती है। उदाहरणार्थ दुःख रोदनात्मक भाव है जिसकी अभिनीत करने के लिए अश्रु की प्रयोजना में सत्त्व का

उद्देश्यक आवश्यक है, क्योंकि सत्य अथवा भ्रम की एकाग्रता के कारण ही वह अपने अभिनय को सफल बना सकता है। सात्विक भावों का 'सत्य' इसी बात में है कि उसके द्वारा अभिनेता हर्ष और रोमांच आदि को ऐसे रूपों में प्रदर्शित करे जिनसे मूल भावों का उपस्थापन सुचारु भाव में हो जाय। भरतमुनि ने स्तम्भ, स्वेद, रोमांच, स्पर्श, वेपथु, वंद्य, अथु, और प्रलय संज्ञक आठ सात्विक भाव माने गये हैं और उनके लक्षण निर्धारित करने के साथ-साथ उनके अभिनय के लिए आवश्यक दिशा-निर्देश भी किये हैं।¹

'व्यभिचारीभावों' को इन हेतु व्यभिचारी कहा जाता है कि वे घर्ष, भंग और सत्य से जोड़ पदार्थों को विविध प्रकार से रसों की निष्पत्ति की ओर ले जाते हैं। वस्तुतः 'व्यभिचारी' शब्द में मूल में 'वि' और 'अभि' नामक दो उपसर्ग हैं तथा 'चर्' नामक धातु है जिनके योग से इस शब्द की निष्पत्ति हुई है। 'चर्' धातु मत्पर्यवाचक है और व्यभिचारी भावों में रसाभिमुख-संचारण की शक्ति मानी गई है अतः उनकी सज्ञा सार्वक है। भरतमुनि ने व्यभिचारी भावों की रसाभिमुखता को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार सूर्य इन नक्षत्र अथवा उस दिन को ले जाता है, किन्तु वह उन्हें अपने स्वच्छ अथवा धातुओं पर नहीं ले जाता तथापि 'लेगाना' क्रिया की लोक-अभिप्रेति उसी प्रकार की बनी हुई है, उसी प्रकार व्यभिचारी भावों के सम्बन्ध में भी यही बात समझनी चाहिए। इन व्यभिचारी भावों की संख्या 33 मानी गई है जिनके नाम भरतमुनि ने इस प्रकार गिनाये हैं—निर्वेद, भ्रान्ति, शंका, असूया, मद, धम, आलस्य, दैन्य, चिंता, मोह, स्मृति, घृति, क्रीडा, चपलता, हर्ष, आवेग, जडता, गर्व, विषाद, औत्सुक्य, निद्रा, अपस्मार, सुप्त, प्रबोध, अमर्ष, अव-हित्य, उग्रता, मति, व्याधि, उन्माद, मरण, घास और वितर्क।²

भावों की सख्या के सम्बन्ध में वैदित्यराज का अभिमत

भरतमुनि के जिन तैत्तिष व्यभिचारी भावों का विवेचन किया है, उन्हें पंडितराज जगन्नाथ ने हर्ष, स्मृति, क्रीडा, मोह, घृति, शंका, भ्रान्ति, दैन्य, चिंता, मद, धम, गर्व, निद्रा, मति, व्याधि, आस, सुप्त, विबोध, अमर्ष, अवहित्य, उग्रता, उन्माद, मरण, वितर्क, विषाद, औत्सुक्य, आवेग, जडता, आलस्य, असूया, अपस्मार, चपलता और प्रतिपक्षी के द्वारा किए गए तिरस्कार आदि से उत्पन्न निर्वेद के क्रम में निरूपित कर मुक्त, देव, नृप और पुत्रादिविषया रति को एक पृथक् भाव मानते हुए उनकी सख्या 34 निर्धारित की है। इस पर यह प्रश्न हो सकता है कि पुत्रादिविषयक रति को भावों की श्रेणी में क्यों गिनना चाहिए,

1. भरतमुनि: नाट्यशास्त्र, 7/94-105

2. भरतमुनि : नाट्यशास्त्र, 6/18-21

जबकि कुछ विद्वान पुत्र आदि को वात्सल्य रस का आसम्बन्ध मानकर तद्विषयपर रति को भाव (व्यभिचारि) नहीं मानते । इस विषय में पंडितराज का मत है कि वात्सल्य नामक कोई रस नहीं होता नभोकि भरतमुनि ने भी उसका निषेध किया है । इस विषय में वे भरतमुनि का अनुगमन करना ही मर्मादापूर्ण समझते हैं । उन्होंने उपर्युक्त समस्त भावों के सामान्य लक्षण निर्धारित कर उदाहरण-पुरस्सर तद्गत भाव ध्वनियों का स्पष्टीकरण किया है । उनका कथन है कि उपर्युक्त चौतीस भावों के अतिरिक्त मात्सर्य, उद्वेग, दम्भ, ईर्ष्या, विवेक, निर्णय, क्लेश्य, क्षमा, कुतुब, उत्कटा दिनय मशय और घृष्टता आदि और भी अनेक भाव दृष्टिगोचर होते हैं किन्तु उनका समावेश चौतीस भावों में सहज विधि से हो जाता है अतः उनकी पृथक् गणना अनावश्यक है । उदाहरणार्थ मात्सर्य अमूषा में, उद्वेग त्रास में दम्भ अवाहिता में, ईर्ष्या अमय में, विवेक और निर्णय मति में, क्लेश्य दैन्य में, क्षमा धृति में, कुतुब और उत्कटा मोत्सुक्य में, दिनय सज्जा में, मशय शर्क में और घृष्टता चपलता में समाविष्ट हो जाते हैं । यों तो समाविष्ट भावों और मुख्य भावों में सूक्ष्म अन्तर भी है तथापि वे भाव एक दूसरे के बिना नहीं रहते अतः उन्हें उनसे पृथक् नहीं माना गया है । उदाहरणार्थ मात्सर्य और अमूषा में अत्यन्त सूक्ष्म भेद होने के साथ-साथ यह बात भी निश्चित है जहाँ अमूषा होती है, वहाँ मात्सर्य अवश्य रहता है अतः उन दोनों को पृथक् भाव मानना व्यर्थ है । यही स्थिति अन्य भावों की भी है । पंडितराज भावों की सख्या तथा मर्यादा के क्षेत्र में भरतमुनि का अनुगमन करना ही सर्वतोभावेन श्रेयस्कर समझते हैं । यहाँ इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि उपर्युक्त पंक्तिओं में जिन चौतीस मचारिभावों का निरूपण किया गया है, उनमें से जैसे ईर्ष्या भाव कुछ भाव वही-वही दूसरे भावों के विभाव और अनुभाव भी हो जाते हैं । निर्वेदभाव का विभाव तथा अमूषाभाव का अनुभाव है तो चिन्ताभाव निद्राभाव के प्रति भाव और मोत्सुक्य भाव के प्रति अनुभाव होता है । इसी प्रकार अन्य भावों के सम्बन्ध में भी विवेक कर लेना उचित है ।

भाव ध्वजना की प्रक्रिया

भाव किस प्रकार व्यजित अथवा ध्वनित होते हैं ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर विद्वानों ने विभिन्न दृष्टियों से दिया है । एक विद्वद्बर्ग का मत है कि सामाजिकों के हृदय में वागना रूप में स्थित और वाच्य अथवा नाट्य में स्थापित अनुबूल तथा प्रविबूल भाषा से अभिव्यक्त न होने वाले स्थायीभावों की अभिव्यक्ति अपनी अभिव्यक्ति माधुरी द्वारा जिस प्रकार स्थिर रूप में होती है उसी प्रकार प्रधान बने हुए हर्ष आदि भावों की भी स्थिर अभिव्यक्ति होती है । विद्वानों का दूसरा मत यह है कि भावों की अभिव्यक्ति रसों की भाँति (रसम्या-

आवेग, जड़ता, हर्ष और मूर्छा अद्भुत रस में विनियुक्त किए जाने चाहिए। इन रसों में शृंगार रस का क्षेत्र सबसे अधिक व्यापक है और जानस्य, उग्रता तथा धृष्टा को छोड़ कर शेष सभी भाव अपने नाम में शृंगार को उद्भासित कर सकते हैं।

भरतमुनि का अभिप्राय है कि नाट्य प्रयोग के समय विविध अभिनयों में अधिक रहने वाले सात्विक भावों का प्रयोग उनके प्रयोक्ताओं द्वारा समस्त विषयों में किया जाना चाहिए। वार्द भी वाक्य अपने भाव, रस, प्रवृत्ति और वृत्ति में एक रस जाना नहीं हो सकता। वस्तुतः वाक्य-प्रयुक्त रसों में जिस रस का रूप प्रकट हो वह उस वाक्य का स्याई रस तथा शेष रस उसने व्यभिचारी रस कहलाते हैं। वाक्य का म्यायी रस विभाषानुभावों से युक्त मुख्य वपावस्तु का आधार और संचारियों में सर्वांगित होना है। नाट्य प्रयोक्ताओं को चाहिए कि वे स्थायी का सत्वातिरेक में प्रयुक्त करें तथा संचारियों को आर्तमात्र से प्रदर्शित करना ही पर्याप्त समझें। आशय तथा अंगों द्वारा सम्पाद्य नाटक में रस और भाव व्यवस्थित होने हैं। अभिप्राय यह है कि भरतमुनि ने नाट्य-प्रयोग के समय अभिनय द्वारा भावों के विनियोग का जो रमानुभूत निरूपण किया है, वह अत्यन्त गम्भीर और विचारणीय है। उसका सत्य परिपालन करने से रस सिद्धि में सफलता प्राप्त होती है। भावों का इस प्रकार का विवेचन शब्द वाक्य की वर्णना में भी उपादेय है, क्योंकि शब्द-वाक्य भी तो एक प्रकार से सद्बुद्ध के मानस-मंच पर किया जाने वाला वनापूर्ण अभिनय ही है और उसमें भी रस निष्पत्ति कराने की उनकी ही क्षमता है जितनी दृश्य वाक्य के अभिनय में होगी है।

‘आठ’ अथवा ‘नौ’ स्याई भाव ही क्यों ?

प्रश्न यह है कि जब अर्थान्तर में अधिक और विभाषानुभावों से व्यजित उनचाम प्रकार के भावों के सामान्य गुण-योग द्वारा रसों की निष्पत्ति होती है तो फिर ऐसा क्यों कहा जाता है कि आठ (अथवा नौ ?) प्रकार के स्याई भाव ही रसत्व प्राप्त करते हैं ? भरतमुनि ने उपर्युक्त प्रश्न उपस्थित कर उसका समुचित उत्तर देने का भाव व्यक्त किया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार समान लक्षण वाले तथा हास, पैर, उदर एवं गमान प्रत्यय वाले पुरुष भी अपने बुद्ध, शील, विद्या, कर्म और शिष्य की विचक्षणता में युक्त होकर राजत्व प्राप्त करते हैं तथा उन्हीं में से कुछ पुरुष अपनी अत्यन्त बुद्धि के कारण उनके अनुचर बनने हैं, उसी प्रकार विभाव अनुभाव और व्यभिचारी भाव भी स्थायी भावों के उपभूत होकर अपनी शोभना रखते हैं। वस्तुतः आशय देने के कारण स्याई भाव राजा रूप है तथा व्यभिचारी भाव अनुचर-रूप। इसे इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि स्थायी भाव रूप शरीर में

अन्य भाव गौण रूप में रहते हैं और व्यभिचारी भाव गुणवत्ता के कारण उनकी सेवा करते हैं। भरतमुनि ने इस मान्यता को स्पष्ट करने के लिए एक दृष्टांत प्रस्तुत किया है और वह यह है कि जैसे बहुत परिवार वाला होता हुआ भी उनका राजा ही राजा नाम को प्राप्त करता है और अन्य महापुरुष उस नाम को प्राप्त नहीं करता तथा अपने बहुत से परिजनों के साथ जाने वाले राजा को देखकर यदि कोई यह पूछे कि वे कौन जा रहे हैं तो उसका उत्तर देने वाला केवल 'राजा' शब्द के प्रयोग द्वारा ही जगती मत्ता का समाधान कर देता है, क्योंकि उस शब्द के प्रयोग में अन्य परिजनों का समाहार स्वतः हो जाता है, उसी प्रकार स्थायी भाव भी विभाव, अनुभाव और व्यभिचारी भावों से युक्त होने पर भी राजा ही को भक्ति रस नाम को प्राप्त करता है। इस विषय में निम्नलिखित श्लोक उल्लेखनीय हैं—

यथा नराणां नृपतिः शिष्यानां च यथा गुरुः ॥
एवं हि सर्वनावानां भावः स्थायी महानिहः ॥^१

अर्थात् जैसे पुरुषों में राजा और शिष्यों में गुरु महान् होता है, उसी प्रकार सब भावों में स्थायी भाव ही काव्य जगत् में महान् होता है।

भावों और रसों का अन्तर्सम्बन्ध।

प्रश्न होता है कि क्या रसों से भावों की उत्पत्ति होती है या भावों से रसों की? इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि न तो रसों से भावों की उत्पत्ति होती है और न भावों से रसों की, अपितु उनके पारस्परिक सम्बन्ध से ही एक-दूसरे की उत्पत्ति होती है। इस विषय में आचार्यों ने विविध दृष्टियों से अपना विवेचन प्रस्तुत किया है। एक आचार्य का कथन है कि गर्तकृत कल्पादि रसों के अभिनय द्वारा सामाजिक में शोकादि भावों की उत्पत्ति होती है और जब वे शोकादि भाव रामादि विभावों के माध्यम से उपचित हो जाते हैं तो सामाजिक में भी करुणादि रसों की उत्पत्ति या पुष्टि कर देते हैं। इस प्रकार इस मत के अनुसार नट्यन रस के अभिनय से सामाजिकगत शोकादि भावों की तथा सामाजिकगत भाव की पुष्टि से सामाजिकगत रस की उत्पत्ति होती है। इस मान्यता से यह सदेह हो जाता है कि क्या रस से भाव उत्पन्न होता है या भाव से रस? 'कालभेद से एक से दूसरे का भी परस्पर जन्म होता है'—यह तीसरा पक्ष है। आचार्य भट्ट लोल्लट ने रत्यादि की उपचित अवस्था में 'रस' तथा रसादि के अपचय में 'भाव' की मत्ता मानी है, जिसका खंडन अभिनवगुप्त ने विस्तारपूर्वक किया है।

आचार्य शबुक् का अभिमत है कि नटगत अभिनय में रसों का आत्वाद करने वाले सामाजिक नो नाट्य के अनुपाय (रामादि) में रसादि भावों की प्रतीति होती है। यह प्रतीति लोगों में प्रकृत रस उत्पन्न करती है। इसका आशय यह है कि भाव ने रस की उत्पत्ति होती है। इसका एव यह बनता है कि पहले अनुवायगत भाव ने नटगत रस की तथा उसके पश्चात् नटगत रस से सामाजिकगत भाव की उत्पत्ति होती है। अभिनवगुप्त ने इस मत का भी खटन किया है क्योंकि 'सामाजिक' की अनुपाय तथा अनुवर्ता के भेद का ज्ञान नहीं होता। अभिनवगुप्तकृत शबुक् के अनुवरणवाद का खटन ही यथास्थान किया ही गया है। बाह्यशरीर विवेचना का एव अत्यन्त महत्वपूर्ण विषय है, जिसका विवेचना करना प्रभुत निबन्ध की परिभाषा के अन्तर्गत नहीं है।

भाव के भाव विभावानुभावों का संयोग होने से रस-निष्पत्ति होती है

अधिकांश विद्वान इस मत के समर्थक हैं कि विभाव और अनुभाव आदि का भावों के साथ संयोग होने पर रस की निष्पत्ति होती है। इस पर यह सवाल की जा सकती है कि वाक्य में विभावानुभाव आदि का व्यवहार भले ही किया जाए, किन्तु लोक में तो विभावानुभाव आदि नहीं होते। अतः उनसे रस की निष्पत्ति कैसे मानी जा सकती है? वास्तव में इस सवाल का कोई सम्पूर्ण और प्रौढ आधार नहीं है। इस विषय में भरतमुनि का कहना है कि 'न तो रसों' और भावों के पारम्परिक संबन्ध से दोनों की उत्पत्ति मानने वाला सिद्धांत ही उचित है और न रसों में भावों की उत्पत्ति मानने वाला मत ही माननीय है। वस्तुतः रस-भूत के अनुगार तो भावों में ही रस-निष्पत्ति मानना युक्तिसंगत है क्योंकि वे विभाव आदि विषय नाना प्रकार के अभिनयों से सम्बद्ध रसों को भावित करते हैं इसलिए नाट्य का प्रयोग करने वाले व्यक्ति उन्हें 'भावयतीति भावा' के अनुगार 'भाव' नाम से पुकारते हैं। आचार्य का कहना है कि जिस प्रकार नाना द्रव्यों में बहुविध व्यञ्जनों की भावना होती है, उसी प्रकार अभिनयों के साथ भिन्न-भिन्न भाव भी रसों की निष्पन्न करते हैं।¹ भरत मुनि की मान्यता है कि 'न तो भावों के बिना रस हो सकता है और न रसों के बिना भाव हो सकता है। अभिनय में एक-दूसरे के आधार पर इनकी सिद्धि होती है।' उन्होंने लिखा है कि 'जैसे व्यञ्जन और औषधि का संयोग खाद्य द्रव्य को स्वादिष्ट बना देता है, उसी प्रकार भाव और रस भी एक-दूसरे को भावित करते हैं।'² भरत मुनि को 'नहि रसादौ वक्षिदप्यर्थः प्रवर्तते' का सिद्धांत मान्य है, अतः उन्होंने रस की सत्ता भूत रूप में स्वीकार करते हुए लिखा है कि 'जैसे बीज से वृक्ष होता है तथा

वृक्ष से पुष्प तथा फल, उसी प्रकार सारे रस-भूत हैं जिनसे सारे भाव व्यवस्थित होते हैं ।¹

अभिनवगुप्त का मत ही सर्वोपरि और भाव्य है

भरतमुनि ने मूलतः रस का साहान्य स्वीकार कर व्यवहारतः भावों में रस की निष्पत्ति मानी है जिसे अपने पूर्वपक्ष के रूप में ग्रहण करते हुए अन्य आचार्यों ने अनेक प्रकार के अन्तर्विरोध उपस्थित किए हैं। इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त का यह विवेचन अत्यन्त महत्वपूर्ण है जिसमें उन्होंने इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठा की है कि 'बीजस्थानीय कविगत रस से वृक्षस्थानीय काव्य उत्पन्न होता है। उसमें पुष्पस्थानीय अभिनयादि रूप नष्ट का व्यापार होता है। उसमें फलस्थानीय सामाजिक का रसास्वाद होता है। इसलिए सामाजिक के लिए सारा काव्य जगत् रसमय ही होता है।'² अभिनवगुप्त के कथन का मूल मंतव्य यह है कि जिस प्रकार बीज वृक्ष के मूल कारण रूप में स्थित होता है, उसी प्रकार कविगत रस काव्यरूप वृक्ष के मूल में स्थित रहते हैं। इसलिए उसी के द्वारा आनदास्वाद प्रीतिपूर्वक 'रामादिवत् प्रवर्तितव्यं न रावणादिवत्' इत्यादि रूप उपदेश का ज्ञान होता है।³ अभिनवगुप्त के मतानुसार 'कविगत सवित् ही वास्तव में मूलभूत रस है जिसकी प्रतीति के बशीभूत होकर अपोद्वार-बुद्धि द्वारा सामाजिक भी विभावादि की प्रतीति करता है।'⁴ वस्तुतः कवि की स्थिति भी सामाजिक तुल्य है और कविगत रस ही भावादि का मूल कारण है। इस सिद्धान्त को ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन ने भी स्वीकार करते हुए लिखा है कि 'यदि कवि शृंगारी है तो सारा जगत् रसमय हो जाता है और वह वीतराग है तो सारा काव्य नीरस हो जाता है।'⁵

1. भरतमुनिः नाट्यशास्त्र, पष्ठोऽध्याय, आनुवर्ष्य श्लोक, 4-7.

2. मूल बीजस्थानीयः कविगतो रसः । ततो वृक्षस्थानीय काव्यम् । तत्र पुष्पादि स्थानीये अभिनयादिनष्टव्यापारः । तत्र फलस्थानीयः सामाजिकरसास्वादः । तेन रसमयमेव विश्वम् । (अभिनवभारती पृष्ठ 515) ।

3. बीजं यथा वृक्षमूलत्वेन स्थितं तथा रसाः । तन्मूला हि प्रीतिपूर्विकाप्रयोजने नाट्ये काव्ये सामाजिकधिया च व्युत्पत्तिरिति । (अभिनवभारती, पृष्ठ 515)

4. कविगतसाधारणीभूतसंविन्मूलश्च काव्युरस्सरोनष्टव्यापारः । सैव च सवित् परमार्थतो रसः । सामाजिकस्य च तत्प्रतीत्या वशीकृतस्य पश्चादपोद्वार-बुद्ध्या विभावादिप्रतीतिरिति ।

5. आनन्दवर्धन. ध्वन्यालोकः 3-42

3

रस का स्वरूप तथा आस्वाद

रस के स्वरूप और आस्वाद का विश्लेषण करना भारतीय वाप्यशास्त्र का आयत्त गम्भीर विचारशील और सतत गतिमान विषय रहा है। वैदिक वाङ्मय से लेकर आज तक भारतीय साहित्य का जिस भाव-विधि और रूप-प्रणाली में विकास हुआ है उसने विमर्श का एक प्रमुख प्रतिपाद्य विषय रस-स्वरूप, रस-निर्पत्ति और रसास्वाद भी है। इस विवेचन के अन्तर्गत सौन्दर्य-चेतना का वह पक्ष भी मुखरित है जिसने भारतीय दृष्टि ने वाप्यशास्त्र की प्रतिया स्पष्ट की गई हैं। भरत मुनि के 'नाट्यशास्त्र' से लेकर पहिलराज जगन्नाथ के 'रसगंगाधर' पर्यन्त जिस सारस्वत-मरिता का नैऋत्य प्रवाह हुआ है उसने मार्ग में वाप्यशास्त्र-मीमांसा के विविध सिद्धान्तों और सम्प्रदायों की सागधारा अन्ततः रसोन्मुख बन ही अपनी परमवाथा मण्डल कर सकी है। उन अवत विस्तार और गाम्भीर्य का विशद अध्ययन प्रस्तुत करना इस विषय के लक्ष्य क्षेत्र में सम्भव नहीं है, अतः केवल उन सीपि विज्ञानों के जलपान में ही जवाहर बनना हम पर्याप्त समर्थ हैं जिनमें रस के स्वरूप और आस्वाद की जीवन श्रान्ति प्रदान करने की क्षमता है। हमारा यह विवेचन मुख्यतः भारतीय वाप्यशास्त्र की उपनीत्य निधि से ही अनुप्राणित है।

रस का स्वरूप

भारतीय आचार्यों ने 'रस' का स्वरूप तथा आस्वाद विविध दृष्टियों से चित्रित किया है। उनकी महसूसता का विश्लेषण करना सामान्यतया सरल कार्य नहीं है। सर्वप्रथम कहा जा सकता है कि मनुष्य अपने जीवन में जिन भावों की अनुभूति करता है, उनमें रसि, शोक, प्रीति, जुगुप्सा, भय, डर, हानि, विस्मय और निन्दे आदि प्रमुख हैं। इन भावानुभवा के कारण मनुष्य के हृदय पर बामना रूप में अंकित रहते हैं जिनके स्थायित्व का विचार कर साहित्यशास्त्रियों ने उन्हें स्थायिभाव की शक्ति प्रदान की है। ये स्थायिभाव एक प्रकार से विभिन्न चित्तावृत्तियाँ ही हैं जो अपनी राय तथा विचार रूप स्थिति में प्रजागमान आत्मनन्द के साथ अनुभूत होकर 'रस' की अभिग्रा प्राप्त करती हैं तथा जिनमें प्रधाना की 'रसोद्भू' की श्रान्ति होती है। इन

स्यायिभावो यो आत्मानंदीय प्रतीति तव तव नही हो सकती जब तक उन पर आच्छादित अज्ञानावरण का नाश नहीं हो जाता। उस आवरण का उच्छेद करने में भावकत्व नामक एक अतीतिक्रिया सहायक होनी है जिसके कारण अल्पज्ञता एवम् पारस्परिक विभेद जैसे जीवधर्म नष्ट हो जाते हैं एवं सर्वज्ञत्व आदि परमात्मधर्म जागरित हो जाते हैं। उन लोकोत्तर भावकत्व की सृष्टि में विभाव, अनुभाव और संचारिभावों का भी संयोग रहता है जिनमें अनुभवकर्ता को रति आदि स्यायिभावों की अनुभूति आत्मनंद के साथ होने लगती है। जिन कारणों से रत्यादि स्यायिभावों की उत्पत्ति होती है, वे आलम्बन-विभाव कहलाते हैं तथा जिनसे उनकी उद्घोषिता होनी है वे उद्घोषन विभाव। स्यायिभावों की उत्पत्ति के परिणामावरूप प्रमाता के शरीर आदि में जो विशेष भाव उत्पन्न होते हैं वे 'अनुभाव', तथा स्यायिभावों के साथ सहायक रूप से संचारित होने वाले भाव 'संचारिभाव' कहलाते हैं। उदाहरणार्थ शकुन्तला को देखकर दुष्यंत के मन में रति भाव की उत्पत्ति होने की स्थिति में आश्रय-रूप दुष्यंत के लिए शकुन्तला आलम्बन-विभाव तथा उसकी तथा प्रकृति की नदनुकूल चेष्टाएँ उद्घोषन-विभाव हैं। उस रति-भाव के अनुकार्यगत चार्थ 'अनुभाव' तथा शकुन्तला की प्राप्ति के मार्ग में बिंता आदि भावों का संचरण 'संचारिभाव' हैं जिनकी चर्चणा शृंगार रस के रूप में होती है। शृंगार के द्विविध भेदों (संयोग और विप्रलम्भ) तथा अन्य रसों की निष्पत्ति का क्रम भी इसी प्रणाली से बोधगम्य किया जा सकता है। काव्य कृतियों में इन रस-उपकरणों का चित्रण जब सुन्दर शब्द—गुम्फन द्वारा वैशिष्ट्यपूर्ण प्रणाली से किया जाता है तो सहृदय प्रमाताओं के हृदय अपनी सहृदयता तथा काव्यार्थ के पुन-पुनः अनुसंधान रूप भावना-व्यापार के प्रभाववश जिस लोकोत्तर आनन्द की अनुभूति करने लगते हैं वही काव्यास्वादन की प्रक्रिया में 'रस' कहलाता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि उस रस-प्रक्रिया को निष्पन्न करने में भावकत्व व्यापार का अत्यधिक महत्त्व है क्योंकि उसी के द्वारा अज्ञान-रूप आवरण का नाश होने से वासना-रूप से स्थित रत्यादि स्यायिभाव 'भेजकत्व' 'रसना' अथवा 'व्यञ्जना' नामक व्यापार से आम्बाध बनकर 'रस' रूप को प्राप्त होते हैं।

भरतमुनि का स्पष्टीकरण

रस एक निर्विघ्न चर्वणात्मक संविद् है। उसकी चर्वणा भी बोधरूपा ही होती है। आचार्यों ने काव्यानुशीलन के समय निष्पन्न होने वाली आनंदमयी प्रतीति को 'रस' की संज्ञा दी है। भरतमुनि ने 'रसः' इति कः पदार्थ ? का प्रश्न उपस्थित कर उसका उत्तर 'उच्चते । आस्वाद्यत्वान्' की शब्दावली में दिया है जिसका अभिप्राय यह है कि काव्यशास्त्र के विद्वान् काव्य द्वारा निष्पन्न होने वाली जिस आनंदमयी प्रतीति को 'रस' संज्ञा से अभिहित करते हैं। उसकी

प्रवृत्ति का निमित्त 'आम्वाद्यत्व' अथवा आम्वादन-क्रिया है। यद्यपि वह प्रतीति अनौचित्य होती है तथापि उसका बाध सौमित्र दृष्टांत द्वारा किया जा सकता है। भरतमुनि ने उसके लिए 'पाडव' रस को दृष्टांत रूप में वर्णित करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार राजन, और्गाघ तथा द्रव्य आदि वस्तुओं की उचित राजना पञ्चादस्या को प्राप्त होकर एव अतीव आम्वाद्य रस की निष्पत्ति करते हैं जो इन द्रव्यों में भिन्न होता हुआ 'पाडव' आदि नामों से अभिहित किया जाता है, उसी प्रकार रसिन्-बुद्धि में विभानानुभावों का उचित रूप में मयोग होने पर उनके द्वारा प्रत्यक्षतः अभिष्यक्त होने वाला एव विविष्ट अर्थ सौमित्र दृष्टि से स्थायी कहलाता हुआ अपनी अनौचित्यता में रस्यमान अथवा आम्वाद्य रूप में निष्पन्न होता है। आचार्यों ने विषादादि की सम्यक् योजना को 'पाक-स्थानीय' तथा अभिष्यक्त होने वाले स्थायित्व के वासना-संस्कार को 'रसस्थानीय' भागा है। 'लोचकत' 'पाडव' तथा वाच्यगत 'रस' अपनी आम्वाद्यता अथवा रस्यमानता के कारण समानधर्मी हैं। दोनों में यदि अन्तर है तो केवल इतना ही है कि पाडवादि रसों का आम्वादन रसनेन्द्रियजन्य है जबकि वाच्यार्थज्ञान से निष्पन्न रस मानसोत्पन्न है। वाच्यार्थ-प्रतीति की क्रिया पर रसनेन्द्रियजन्य ज्ञान का जो उपचार किया जाता है उसका कारण उनका 'सादृश्य' है। उक्त सादृश्योपचार का विवेचन भरतमुनि ने इस प्रकार किया है—

‘यथा नानाद्रव्यजनमस्कृतमन्नं भुजाना रसानाम्वादेयति सुमनसं पुरधा’
हर्षादीरवाधिगच्छन्ति, तथा नानाभावाभिनयव्यजितान् वागगतत्वोपेतान्
स्यादिभवात् आम्वादेयति सुमनसं प्रेक्षता. हर्षादीरवाधिगच्छति, तस्मात्
नादयत्ने इति अभिव्याख्याता ।’

भरतमुनि ने 'भोग्य', 'भोक्ता' तथा 'फल' आदि के साम्य से वाच्यार्थप्रतीति-रूप व्यापार पर रसना-व्यापार का उपचार करते हुए बतलाया है कि जिस प्रकार भोजन (सखन भोग्य अन्न) सुमनसु अर्थात् समाहितचित्त भोक्ता की रसना अथवा आम्वादन-व्यापार द्वारा हर्ष और तृप्ति का फल देता है, उसी प्रकार विषादादि-व्यजित स्थायी 'सुमनसु' अर्थात् एकाग्र और निर्मल हृदय रसिक भोक्ता की निविष्णुविदुष्य आम्वादन द्वारा हर्ष और तृप्ति प्रदान करता है। यही यह बात भी उल्लेखनीय है कि जिस आम्वादन को व्यावहारिक अर्थ में रसनेन्द्रिय का व्यापार कहा जाता है, वह रसनेन्द्रिय का व्यापार न होकर एक मानस-व्यापार है क्योंकि उसका फल हर्ष और तृप्ति है। रसनेन्द्रिय का व्यापार तो केवल भोजन है जिसे आम्वादन-व्यापार से भिन्न सिद्ध करने के प्रयोजन से भरतमुनि ने 'भुजाना आम्वादेयति' पदावली का प्रयोग किया है। भरतमुनि का आशय यह है कि वह आम्वादन-रूप मानस-व्यापार ही वाच्य में अविवक्षित रूप में रहता है जिसका फल है 'आम्वादन' तथा 'वर्षण'। कहने की आवश्यकता नहीं

कि मरत्यमुनि ने 'रगना-व्यापार' 'आत्मापता' तथा धर्मेणा-व्यापार की पर्यायवाची शब्दों के रूप में प्रयुक्त किया है और उन्हें रग का भेदक समझ माना है क्योंकि उनके कारण काव्यार्थ को रसत्व प्राप्त होता है। रगना-व्यापार की बोधरूपना तथा बोधरूपना की सोकोत्तर विलक्षणता आदि का स्पष्टीकरण करते हुए अभिनवगुप्त ने त्रिग सोकोत्तर अर्थ को 'रग' कहा है, यह उनके शब्दों में निम्नलिखित है—

“रसना य बोधरूपना एव त्रितु बोधान्तरेभ्यो लौकिकेभ्यो विलक्षणता एव, उपायानां विभावानां लौकिक चैतन्यभ्यान् तेन विभावान्तिगोचरात् रसना यता निष्पद्यते, ततः तथाविधरसनागोचरः सोकोत्तरोत्थं. रसः इति तादात्म्यं गूढस्य।”

रस श्री 'व्यक्ति' तथा साक्षिभासता

मम्मट आदि आचार्यों ने उम स्वाधिभाव को 'रस' कहा है जो विभावान्ति से 'व्यक्त' होता है। 'व्यक्त' पद से मम्मट का अभिप्राय 'व्यतिविषयमय' है जिसे रसनाजन्य आस्वाद से अभिन्न चैतन्य का गोचरीकृत विषय भी कहा जा सकता है। 'व्यक्त' होते ही स्वाधिभाव वित्तु शक्ति का विषय बन कर उसके द्वारा प्रसिद्ध होने लगता है। 'व्यक्ति' पद का अर्थ 'व्यञ्जना-वृत्ति' भी किया जाता है जिसे 'कृतावरणवित्तु' कह कर आचार्यों ने यह मत निरूपित किया है कि उसे केवल सामान्य व्यञ्जनावृत्ति ही न समझना चाहिए क्योंकि 'व्यक्ति' पद के प्रयोग में एक ऐसा 'गूढ अ स्वादनरूप चैतन्य भाव' भी विशिष्ट है जिसका अज्ञानरूप आवरण दूर हो गया है। इस भाव्यता को इस उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है कि जिस प्रकार सराब आदि मृत्पात्र-विवेच से विहित कोई दीपक तब तक न तो स्वयं प्रकाशित होता है और न अन्य पदार्थों को ही प्रकाशित कर सकता है, जब तक उसके आवरण का अपसरण न कर दिया जाए; उसी प्रकार अंतःकरण में वासना रूप से स्थित तथा विभावान्ति से मिथित रस्यादि स्वाधिभाव को प्रकाशित करता हुआ आत्म-चैतन्य भी उन्हें तब तक आस्वाद्यमान नहीं बना सकता और न स्वयं प्रकाशित हो सकता है जब तक उस पर आच्छादित अज्ञान-रूप आवरण का उच्छेद नहीं हो जाता। रस्यादि स्वाधि-भाव भी एक प्रकार से अन्तःकरण के ही धर्म हैं जो आत्मचैतन्य से प्रकाशित होने के कारण 'साक्षिभास्य' कहलाते हैं। उनकी साक्षिभास्यता वेदांत-ग्रंथों से स्पष्ट की जा सकती है। वेदांत के अनुसार ब्रह्म खण्डा सत्स्वरूप आत्मा के अतिरिक्त संसार के सभी पदार्थ मिथ्या हैं और संसार में जो घट और पट आदि बाह्य पदार्थ दृष्टिगोचर होते हैं, वे केवल आत्मा के वृत्तिरूप हैं। इसका यह अभिप्राय है कि अन्तःकरण-रूप द्वार हो से आत्मा का प्रकाश घट-पट रूप में भासित होता है और अन्तःकरण की सुषुप्त-वृत्तियों भी आत्म-प्रकाश से ही प्रकाशित होती हैं। बाह्य पदार्थों को प्रकाशित करने में आत्मा के लिए

अन्तरण की सहायता अपेक्षित होती है, किन्तु अन्तरण की वृत्तियों को प्रवाहित करने में उसी सहायता अपेक्षित नहीं होती क्योंकि उनको आत्मा स्वयमेव प्रवाहित करता है। यही कारण है कि अन्तरण की वृत्तियाँ साक्षि-भास्य हैं जिसका अभिप्राय यह है कि वे आत्मा से प्रवाहित होती हैं।

यहाँ पर एक प्रश्न उपस्थित होता है कि रत्नादि स्थायिभाव तो अन्तरण के धर्म होने के कारण साक्षिभास्य मान जा सकते हैं, किन्तु शत्रुता आदि विभावों को किस प्रकार साक्षिभास्य माना जाय जबकि उनकी स्थिति घट-पट जैसे बाह्य पदार्थों के सदृश है। उनकी प्रतीति में तो घट-पट जैसे बाह्य पदार्थों की भाँति आत्मा पर अन्तरण की सहायता केही अनिवार्य रही है। इसका उत्तर देते हुए यह कहा जा सकता है कि जो तो सुरण रण और रजत आदि बाह्य पदार्थ आत्मसाक्षिभास्य नहीं हैं, किन्तु जब स्वप्न में अश्व का ज्ञान होता है अथवा क्रूरत्व शिवा कावचवय आदि दोषों के कारण रात्र में रजत का भ्रम हो जाता है तो भय और रण आदि भी साक्षिभास्य बन जाते हैं। उस स्थिति में वे वल आत्मा के ही द्वारा उन वस्तुओं का साक्षिभास्य होता है, क्योंकि उस समय वे वस्तुएँ वास्तविक न रहकर काल्पनिक होती हैं। रस-प्रक्रिया में ठीक यही स्थिति शत्रुतादि विभावों की है। उन विभावों को भी साक्षिभास्य मानने में किसी भी प्रकार का तात्त्विक विरोध नहीं हो सकता, बल्कि शत्रुता आदि विभाव भी भावनारूढ़ होने पर वास्तविक न होकर काल्पनिक ही होते हैं और उन सबका भान चक्षुः आदि बाह्येन्द्रिया में न होकर आत्मनैतन्यमात्र से होता है। रस की स्थिति अथवा साक्षिभास्यता का यही रहस्य है।

रस का आत्मनैतन्यस्वरूप तथा नित्यत्व

रस को आत्मनैतन्य स्वरूप मानने पर यह स्वाभाविक है कि उसका नियत्य स्वीकार कर लिया जाय। उसी नित्यता की स्वीकृति से 'उत्पन्नो रसः', 'विनष्टो रसः', जैसे सर्वानुभवसाधर व्यपहार अवगत सिद्ध हो जाते हैं क्योंकि जब आत्मनैतन्य ही नित्य है तो उसका स्वरूप 'रस' भी अवश्यमेव नित्य ही होना चाहिए। भावार्थों के रस के क्रियान्तिरूप के विषय में समुद्भूत श्रद्धाओं पर समाधान अत्यन्त तर्कमय दृष्टिकोण में लिया है। उनका बयान है कि जिस प्रकार वृक्षा-वरणा के मनानुसार वर्षादि की नित्यता होने पर भी उनके व्यजन कटनात्वादिसमापन में होने वाले उन्नति तथा विनाश के प्रारंभ में 'उत्पन्नो रसः', 'विनष्टो रसः' जैसे व्यपहार किये जाते हैं, उसी प्रकार रस का नियत्य होने पर भी उससे व्यजन विनाशादि में चरणा अथवा अपरण-भग्न में होने वाले उन्नति और विनाश सदृश धर्म 'रस' में आरोपित होते हैं, जिनसे 'उत्पन्नो रसः' जैसे व्यपहार भी गहन सम्भव हैं। यहाँ एक प्रश्न यह भी उपस्थित होता है कि जब रत्नादि स्थायिभाव धामना रूप से मदेव वर्तमान रहते हैं तो उनकी प्रतीति सर्वदा

साक्ष्य में क्यों नहीं होती ? इसका साक्षात्कार उत्तर यही है कि जब तक आत्मा के ऊपर रहने वाला अज्ञान का आच्छादन होता रहता है, तभी तक आत्मा स्वयंसेवा भावों को प्राप्ति करती है और उसमें विभाव आदि को सर्वथा विद्वेषमान रहती है, किन्तु जो ही आत्मा पर अज्ञानाच्छादन छा जाता है, स्वयंसेवा विद्वेषमान रहकर भी उसी प्रकार प्रवर्तित नहीं हो पाते जिन प्रकार दीपक के जगमगाहिए होने पर हमारी आँखें नहीं बन्द होती, प्रकाशित नहीं हो पाते । आत्मा के अज्ञानाच्छादन को निवारण करने के लिए भाषण नामक त्रिगुण भौतिक व्यापार की कल्पना की जाती है, वह गहनतया की गहनता में परिणत करती हुई वाक्यार्थ विषयक भावना ही है, जिसमें विभावों के साक्षात्कारों की दानता विद्वेषमान होती है । अतः भाषण में भाषणरस का सर्वव्यापक हो जाता है त्रिगुण कारण सहृदय जब विभावों का आच्छादन करने लगता है । उस आच्छादन का अनन्त योगियों की समाधि दशा में उपलब्ध किया जा सकता है, जिसका अभिप्राय यह है कि त्रिगुण प्रकार निर्विकल्पकमाधि दशा में योगियों का अनुपपन्न भानदमयी वृत्तियों में लीन होकर साक्षात्कार विषयों के ज्ञान में पड़े हो जाता है, उसी प्रकार स्वादिभावों में पुरा भानद्वारा विलक्षण भी सहृदयत्वों को ब्रह्मानन्द गहोदर काश्चानन्द की अनुभूति प्रदान करती है ।

नित्य तथा स्वप्रकाश स्थिति का निरूपण

आचार्यों ने त्रिगुण रूप में रग की निरुपता और स्वप्रकाशता निश्चय की है, यह सर्वथा युक्तिमग्न है । इसका कारण यह है कि चाहे ज्ञानात्मक चैतन्य के विषयीभूत रत्यादि स्वादिभावों को रग कहा जाय अथवा गति आदि स्वादिभाव विषयक चैतन्यात्मक ज्ञान की, दोनों ही स्थितियों में यह निश्चय है कि रग के स्वरूप में रत्यादि स्वादिभाव और चैतन्य दोनों ही आनन्द रूप में रहते हैं और दोनों ही विलक्षणों में विशेषणीभूत अथवा त्रिगुणीभूत चैतन्यात्मक को लेकर रस 'नित्य' तथा 'स्वप्रकाश' है । रग को जिस रूप में 'अनित्य' और 'परप्रकाश' कहा जाता है, यह भी सर्वथा असंगत नहीं है क्योंकि त्रिगुण प्रकार चैतन्यात्मक को लेकर रग 'नित्य' तथा 'स्वप्रकाश' है, उसी प्रकार रत्यादि अंश को लेकर यह 'अनित्य' तथा 'परप्रकाश' रूप भी है । उसे त्रिगुण प्रयोजन से चर्वण-माण कहा गया है, उसका अभिप्राय केवल इतना ही है कि रस की चर्वणा एक प्रकार से अंतःकरण की आनंदस्वरूप वृत्ति ही है जिसमें चैतन्यगन अज्ञानाच्छादन का ध्वंस हो जाता है । विद्वानों ने रस की चर्वणा को ब्रह्मानन्द से भी विलक्षण कहा है, क्योंकि सविकल्पक समाधिकाल में जो ब्रह्मानन्द प्राप्त होता है उसके आस्वाद का आनन्दन विषय-विहीन शुद्ध 'आत्मानन्द' है जो ध्वज, मनन और निदिध्यासनरूप व्यापारों से सम्पन्न होता है जबकि रस-चर्वणा का आनन्द एक

ऐसा आत्मानन्द है जो विभावादि विषयों और सांसारिक पदार्थों से मिथित भी रहता है। रस-चर्वणा की आनन्दमयता वाणी से प्यास्यात नहीं की जा सकती और उसके विषय में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि जिस प्रकार समाधिकाल में आत्म सुख आभासित होता है, उसी प्रकार रसास्वाद की देला में भी आत्मसदेह्य सुख का भान होता है। जिस प्रकार समाधि सुख आत्यंतिक, बुद्धि-प्राप्त और अतिन्द्रिय है, उसी प्रकार रसास्वाद भी, तभी जो धृति-वाक्या में रस को रसो वै स' तथा रसहूयेताय सख्वा आनदीभवति' कहा गया है। रस की आनन्दमयता का व्यापहारिक निदर्शन सहृदयजना के हृदय हैं जो नान्यानुशीलन द्वारा उसका आनन्दपूर्ण आस्वादन करते हैं।

विश्वनाथ के विचार

रसात्मक वाक्य को वाक्य की अभिधा प्रदान करने वाले आचार्य विश्वनाथ ने सहृदय के हृदय में वास्तव्यरूप से विद्यमान रत्यादि स्थायिभावों को उस स्थिति में रस माना है जहाँ वे कतिवर्जित विभाव, अनुभाव और संचारिभावों द्वारा अभिव्यक्त होकर आस्वाद अथवा आनन्दरूप हो जाते हैं।¹ विश्वनाथ द्वारा निर्धारित यह रस-परिभाषा भरतमुनि के रस निष्पत्ति-भूम की एक सुवोध और सरल निवृत्ति रही जा सकती है। इस परिभाषा से स्पष्ट है कि विश्वनाथ कदिराज की दृष्टि में कविद्वित विभावादि योजना और सहृदय हृदय की रस्यादि वासना की रसमयता में व्यंग्यव्यञ्जकभाव रूप सम्बन्ध अनिवार्य होता है जैसा कि आचार्य अभिनवगुप्त भी मानते हैं। 'ध्वन्यालोकलोचन' में इस बात का स्पष्ट उल्लेख है कि वाक्य अथवा नाट्य का एवमान साध्य रसभावना ही है जिसकी निधि में वाक्य अथवा नाट्य का अभिव्यजन व्यापार ही साधन बनता है। उक्त अभिव्यजन व्यापार में गुणालवारी का औचित्य अथवा समुचित धार्मिक-संयोजन परम सहृदय अथवा उपवारी सिद्ध होता है। वाक्य एवम् नाट्य को रस के भावक करने का यही अभिप्राय है कि वे रस के व्यञ्जक होते हैं, जिनसे अलौकिक अभिव्यजना व्यापार 'रस' का भोग अथवा आस्वाद सम्भव है। वस्तुतः 'रस का भोग' अथवा 'रस की व्यंग्यता' का एक ही रहस्य अथवा अभिप्राय है।² आचार्य मम्मट ने भी इस विषय में अपना अभिमत प्रकट करते हुए यही स्वीकार किया है कि वाक्य अथवा नाट्य की अभिव्यजना अथवा चर्वणा की अलौकिक विशेषता में विशिष्ट सहृदय-हृदय का रत्यादिरूप स्थायिभाव ही एक प्रकार का

1. विभावेनानुभावेन व्यञ्जक संचारिणा तथा ।

रसतामसि रत्यादि स्थायीभाव मचेतसाम् ॥ (साहित्यदर्पण, 3-1)

2. अभिनवगुप्तः ध्वन्यालोकलोचन, पृ० 189-190

लोकोत्तर आनंदात्मक अनुभव होता है।¹ विश्वनाथ के मतानुसार रत्यादि स्थायी-भावों के व्यक्त होने का अभिप्राय है उनका एक दूसरे रूप में (अर्थात् रस रूप में) परिवर्तित होना। रत्यादि भावों का रस-रूप अभिव्यक्ति दुग्ध की दधि रूप में अभिव्यक्ति (परिणति) के सदृश समझी जानी चाहिए, व कि दीपक द्वारा घट-पट की भाँति पूर्वमिष्ट स्थिति के समान। अभिनवमुक्त ने भी 'रस प्रतीत होते हैं' का स्पष्टीकरण 'अनंशो यत्नति अर्थात् भान पका रहे हैं' के व्यवहार से किया है। विश्वनाथ ने रस के स्वरूप का वर्णन निर्दिष्ट करते हुए रत्यादि के साथ स्थायीभाव विशेषण का प्रयोग साभिप्राय किया है, क्योंकि किसी रस विशेष (शृंगार) में रतिरूप चित्तवृत्ति स्थायी हो सकती है तो दूसरे रस में रति-रूप चित्तवृत्ति अस्थायी अथवा व्यभिचारी रूप में भी रह सकती है। वस्तुतः वही भाव स्थायीभाव कहा जाता है जो रस रूप में व्यक्त होता है।

धनंजय का अभिमत

धनंजय ने षड्धादि विभावो, निर्वेदादि सत्कारियो और रोमांचादि अनुभावो से भावित हुए स्थायीभाव को ही रस माना है।² उसकी व्याख्या करते हुए धनिक ने लिखा है कि 'अग्निज्योतिरूप काव्य व्यापार में समाहित षड्धादि विभावो, प्रमदादि आनन्दन-विभावो, निर्वेदादि सत्कारियो और रोमांच, अधु-नितोप स्या कटाक्ष आदि अनुभावो यं (जो भवान्तर व्यापार के रूप में पदों के अर्थ हैं) विभावित अर्थात् भावस्पर्ता को प्राप्त स्थायीभाव जब आम्बाद होता है तो उसे रस कहा जाता है।' आचार्य भरतमुनि ने रत्यादि स्थायीभावो और गूढारादि रसों के विभावादि का प्रतिपादन करते हुए उनके पृथक्-पृथक् लक्षण भी निर्दिष्ट किए हैं, किन्तु धनंजय का मत है कि उनके विभाव आदि की एक-रूपता होने के कारण उन दोनों (रस और भाव) के लक्षण एक ही हैं। वस्तुतः धनंजय को रस का स्वरूप-लक्षण स्थायी भाव की आस्वाद्यता में ही स्वीकार है जितांग विभाव, अनुभाव, सात्विक भाव और व्यभिचारी भाव साधन बनते हैं। उनका कथन है—

विभावैरनुभावैश्च सात्विकैः व्यभिचारिभिः
मानीयमानः स्वाद्यत्व स्थायी भावो रसः स्मृतः॥³

1. मम्मट : काव्यप्रकाश, 4/27-28

2. दशरूपक : 4/46

3. बही : 4/1

रसानुभूति का स्वरूप *

कविराज विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रसभोक्तृताओं की योग्यता तथा रसानुभूति का स्वरूप अत्यन्त तत्त्वपूर्ण और सारगर्भित शब्दा में व्यक्त किया है। उनके मतानुसार 'वाच्यानन्द अथवा नाट्यानन्द के उपभोक्ता केवल वे ही सद्दय अथवा सामाजिक (प्रेक्षक) हो सकते हैं जिनके हृदय में वाच्य अथवा नाट्य के परिशीलन में मत्त्व या उद्वेग अथवा प्राक्पण्य हो। मत्त्वोद्वेग के कारण गद्दयजनो को जो रसानुभूति होती है वह एक ओर 'अप्यण्ड' 'स्वयंप्रकाश' 'आनन्दपूर्ण' और 'चिन्मय' बही जाती है तो दूसरी ओर उसे 'वैद्यान्तरम्पशङ्गमय' और 'सद्वास्वादादसहोदर भी स्वीकार किया गया है। आचार्य विश्वनाथ ने उस 'सोरोत्तर चमत्कारप्राण तथा म्यात्तारवत् अभिन्नता से आस्वाद्यमान' के रूप में भी निर्दिष्ट किया है।¹ इन स्वरूप तथा रसास्वाद के विषय में प्रमुख उपर्युक्त विशेषण साथसाथ समुचित और अनुभवसिद्ध हैं। क्योंकि उनमें वाच्यस्वादन के आनन्द का रहस्य अन्तर्निहित है। विश्वनाथ ने इन विशेषणों का चयन अपने पूर्ववर्ती आचार्यों की मान्यताओं के आधार पर करते हुए उनके निरूपण में अपना निजी वैशिष्ट्य प्रदर्शित किया है। वस्तुतः रसानुभूति के लिए रसास्वाद की अनिवार्यता का जलेश पुरावर्ती आचार्यों के मत का पुनराख्यान-सा है क्योंकि जब तक सद्दय की मन स्थिति मत्त्वपूर्ण नहीं होती, तब तक यह वाच्यस्वाद का अधिपति ही नहीं माना जा सकता। 'रसोद्वेग' वाच्य स्वादन की प्राप्ति का भरदण्ड है जिस पर वाच्य की रसमपत्ता अधिष्ठित है। विद्वानों ने सत्य मन की विवेचना विविध दृष्टियों से की है जिनमें अबान्तर मतभेद होते हुए भी तत्त्वपूर्ण उपनिबन्धों का विविध साम्य है। साधारणतया रसास्वाद के प्रसंग में मत्त्व का अभिप्राय है 'मन की एक ऐसी अवस्था जो सद्दय सामाजिकों को घटपटाई वस्तुओं के ज्ञान से विमुक्त अथवा विरक्त बना देती है।' 'सरस्वती वटाभरण' के लेखन आचार्य भोज ने 'रजस्तमोऽयामस्पृष्ट मन सरस-मिहोष्मते' द्वारा बतलाया है कि मन के उस स्वरूप को 'सरस' कहा जाता है जिसमें रजोगुण और तमोगुण का कोई संपर्क न हो। 'ऐसी मन स्थिति के उद्वेग अथवा प्राक्पण्य का स्पष्ट अर्थ यहो है कि सत्त्व की प्रतिष्ठा से रजोगुण

1. मत्त्वोद्वेगादप्यण्डमय प्रकाशानन्द चिन्मय ।

वैद्यान्तरम्पशङ्गमयो वहास्वाद सहोदर ॥

सोरोत्तरचमत्कारप्राण वैचित्र्य प्रमातृभिः ।

स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वादयत रम ॥

और तमोगुण अभिभूत हो जाते हैं और चित्त में किसी भी प्रकार की दुःखता अथवा संकीर्ण मोहान्धता नहीं रहती। आचार्यों का मत है कि जब विभावादि रूप अतीतिक काव्यात्म्य में सहृदयों के मानस का अन्तर्नय अथवा अभिविवेक हो जाता है, तभी उद्रेक समझना चाहिए। सत्त्वोद्रेक होने पर ही भावकजनों का अन्तःकरण काव्यरस के भोग का अधिपति होता है, क्योंकि तत्काल वही एक-मात्र आनन्दपूर्ण आत्ममवेदन का स्वरूप है।

विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रस को जिन अर्थों में 'अर्थ' कहा है उसका भूत मन्तव्य केवल इतना ही है कि सहृदय जनों को जिन समय रस अपना काव्यास्वादन का आनन्द उपलब्ध होता है, उस समय उनके अनुभव का विषय विभावादि के वृक्ष-वृक्ष अनुभवों में छिपित नहीं होता अपितु वह एक आनन्द-घन, चमत्कारपूर्ण और अतीतिक संवेदन-रूप रहता है। रस की स्वप्रकाशता इस तथ्य में निहित है कि रसानुभूति किसी अन्य ज्ञान का विषय न बनकर स्वयम् प्रकाशित होती है। उसके विनमय होने का अर्थ यह है कि वह चिद्रूप अर्थात् स्वप्रकाशानन्दरूप है क्योंकि इस प्रसंग में प्रयुक्त 'चिन्मय' पद का 'मयद्' प्रत्यय 'प्राचुर्य' अर्थ का ध्वजक न होकर 'स्वरूप' अर्थ का ध्वजक है; भट्टनाथक ने 'भोग' तथा अभिनवगुप्त ने 'गन्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजमंविद्विश्रान्तिरूप' अनुभव द्वारा इसी सत्य की ओर संकेत किया था कि रसानुभूति 'अर्थ' और स्वप्रकाशानन्दविनमय होती है। उनके कथन का भी यही अभिप्राय है कि रस-रसा की सम्भाषना सामाजिकी के सत्त्वोद्रेक के कारण होती है और रसानुभूति की एक प्रकार से सहृदय सामाजिकी का साक्षात् आत्मसाक्षात्काररूप कहा जा सकता है जिसकी विद्यमानता में न तो मन की चंचलता रहती है और न उसकी मोहंघ्रिता ही। विश्वनाथ ने आम्हाद को जिस रूप में 'वेद्यान्तरस्पर्श-शून्य' और 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा है उस पर आचार्य अभिनवगुप्त ने रस को जिस अर्थ में 'चर्यामाणातैकसार' कहा है, उसी अर्थ में विश्वनाथ ने उसे वेद्यान्तरस्पर्शशून्य माना है। वस्तुतः रसरूप में किसी भी अन्य वेद्यवस्तु का कोई भी अनुबोध या सम्पर्क सम्भव नहीं होता। रस की वेद्यान्तरस्पर्शशून्यता के कारण उसके ज्ञ-ज्ञातृत्व-भाव का विश्लेषण नहीं किया जा सकता। कहने के लिए हम भले ही रस को 'ज्ञेय' और प्रमाना को 'ज्ञाता' कहे किन्तु रस मूलतः एक ऐसा स्वप्रकाशानन्दात्मक आत्मानुभव है जो अपनी वेद्यान्तरस्पर्शशून्यता के कारण 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा जाता है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने की है कि रस ब्रह्मानन्दरूप न होकर उसके सदृश-रूप है तभी तो उसे ब्रह्मानन्द का सहोदर कहा गया है क्योंकि ब्रह्मानन्द में तो विशुद्ध चिदानन्दारमक अनुभव होता है जबकि काव्यानन्द अथवा रसानुभूति में 'रत्यादि-संयुक्त चिदानन्द-स्वरूप' की अनुभूति रहती है।

विशनाथ ने रस की स्वरूप-विवेचना तथा अस्वाद्यता के लिए जो 'लोकोत्तर-चमत्कार-प्राण' विशेषण दिया जाता है, यह अत्यन्त उपयुक्त है। यो तो अनेक आचार्यों ने 'चमत्कार' पद की व्याख्या निविघ्न दृष्टियों से की है और उसे 'जनलज्जिन्निर्मुक्त सक्ति' माना है किन्तु इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त का मत सब से अधिक महत्त्वपूर्ण है। उनकी विवेचना ॥ स्पष्ट है कि 'चमत्कार' केवल निविघ्न सवेदन ही नहीं, अपितु अद्भुत 'मोहात्म्यसदावेशरूप' भी है जो साक्षात्कार स्वभाव, मानस अप्रवृत्तियाँ, सबल्य अथवा स्मृति के रूप में हमारे मानस में प्रस्फुरित होता है। उनका यह मत सर्वथा उचित है क्योंकि चमत्कार के कारण हमें जो विस्मय-मुख मिलता है, यह एक प्रकार का विचित्र आनन्द-वेश ही है। आचार्य विश्वनाथ ने 'चमत्कार' को 'चित्त का विस्तार रूप अपर विस्मय' कहा है जिसमें स्पष्ट है कि वे उसे रस-रूप अनुभव का प्राणतत्त्व मानना युक्तिसंगत मानते थे। उन्होंने अपने बृहत्प्रपातामह के सरक्षण में प्रचलित सहृदय-गोष्ठी के एक बरिष्ठ जगि श्रीनारायण पण्डित का उल्लेख करते हुए लिखा है कि उनके मत से तो चमत्कार ही रस में सारभूत तत्त्व है जिसका अनुभूत सर्वत्र किया जाता है। अपनी धारणा में श्री नारायण पण्डित इतने मुदुङ्ग थे कि उन्होंने 'चमत्कार' पद पर बल देने हुए समस्त रसों में अद्भुत रस का समावेश मान लिया।¹ नारायण पण्डित का यह मत एक विशेष प्रकार की विवेचना द्वारा युक्ति-प्रतिपादित प्रतीत होता है क्योंकि यदि 'चमत्कार' का अर्थ 'अलौकिक और निविघ्न सवेदन' है तो उसमें अधिक अन्य कोई भी पद रसानुभूति का व्यवहार नहीं हो सकता। ऐसे 'लोकोत्तर-चमत्कार-प्राण' रस की वर्णना केवल वे ही सहृदय व्यक्ति कर सकते हैं जो या तो पूर्वजन्म के सचित्त पुण्यों के कारण चाप्यार्य के परिशीलन अथवा भावन-कार्य में समर्थ हो अथवा रसानुभूति की धेला में जिनमें योगियों की भाँति सभाधि-स्थिति विद्यमान रहे। विश्वनाथ ने रस की 'स्वाकारबदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रस' कह कर एक प्रकार से आचार्य भूमट के 'स्वाकारबदभिन्नोऽपि गोचरीकृत' का ही समर्थन किया है। आचार्यों का यह रस विषयन दृष्टिकोण अत्यन्त तत्त्वसंपत्तित है क्योंकि उसमें ज्ञाता और ज्ञेय अथवा प्रमाता और प्रमेय की अभिन्नता अन्तर्निहित है जिससे आधार पर कहा जा सकता है कि जिस प्रकार परिणामवादी दार्शनिकों ने मतानुसार ज्ञान और उसके विषय में अभेद होता है, उसी प्रकार रसदार्शनिकों की दृष्टि में भी आस्वाद और आम्वाद विषय 'रस' परस्पर भिन्न न होकर एक ही तत्त्व के

1. रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राऽप्यनुभूयते ।

तन्नमत्तात्कारत्वं सर्वत्राऽप्यनुभूतो रसः ।

(साहित्य-दर्पण, तृतीयपरिच्छेद)

प्रकाशन है। 'केवल सहृदय सामाजिक ही स्वास्वाद करते हैं', इस कथन का रहस्य यह है कि सत्योद्रेक के कारण केवल सहृदय सामाजिकों को ही स्वप्रकाश-मन्दस्वरूप आत्मवृत्त का साक्षात्कार हुआ करता है। साहित्यदर्पण से टीकाकार सर्वदागीश ने भी बुद्धि को स्वात्मरूप-प्रकाशिका कह कर इसी मत का समर्थन किया है।¹

स्वरूपबोध के अन्वय पर

आचार्यों ने रस का स्वरूप-विवर्तन करते हुए उसे और भी अनेक प्रकार के तर्कपूर्ण तथ्यों से स्पष्ट करने की चेष्टा की है। उनके मतानुसार रस को कारणजन्य कार्य-रूप पदार्थ नहीं कहा जा सकता और न उसे नित्यवस्तु ही माना जा सकता है। यदि रस को कार्य माना जाय तो विभावादि ज्ञान को ही उसका कारण मानना पड़ेगा जो युक्तिमंगत नहीं है क्योंकि रस तो एकमात्र विभावादि-समूहात्म्यनात्मक संवेदन-रूप है अतः विभावादि का ज्ञान रस का कारण कैसे माना जा सकता है? आचार्य अभिनवगुप्त ने भी स्पष्ट शब्दों में कहा है कि रस न तो कार्य है और न विभावादि का बोध रस का कारण ही माना जा सकता है। यदि ऐसा हो तो विभावादि-बोध के नष्ट हो जाने पर भी रस का अनुभव होना चाहिए। क्योंकि जो कार्य कारणजन्य होते हैं, वे कार्य कारणों के नष्ट होने पर भी विद्यमान रह सकते हैं। विश्वनाथ ने इसी मत को कुछ रूपान्तरित करते हुए प्रस्तुत किया है। उसका आशय यह है कि जिस प्रकार चन्दन आदि के स्पर्श का ज्ञान और उचित प्राप्त होने वाला सुख एक ही संवेदन के विषय नहीं होते, उसी प्रकार रसरूप सुख (कार्य) और विभावादिबोध रूप कारण की भी एक ही समय में स्थिति नहीं हो सकती। चूँकि विभावादिबोध और रसरूप आनन्द एक ही समय में संवेदित 'एकघन सुखसंवेदन' के रूप हैं, अतः उन पर कारण-कार्य का तिर्यक्त्य घटित नहीं किया जा सकता। इसके साथ-साथ रस को 'नित्य' मानना भी उचित नहीं है, क्योंकि विभावादि के परामर्श से पूर्व उसकी प्रतीति ही असंभव है और जब प्रतीति के पूर्व उसका कोई अस्तित्व नहीं तो फिर रस को किस प्रकार नित्य माना जा सकता है? रस की अनित्य स्थिति को ही ध्यान में रखकर आचार्यों ने उसे 'ब्रह्मास्वादमविद्य' अथवा 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा है क्योंकि यदि उसे ब्रह्मास्वादरूप कहा जाता तो वह 'नित्यत्व' प्राप्त कर लेता और उसकी निवृत्ति के लिए विषयविवक्षापर अथवा काल्य-कृति की कोई

1. नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यातस्या नानुभवोपरः।

प्राह्यप्राहकवैधुषात् स्वयं सेव प्रकाशते।

(साहित्यदर्पण, निर्णयसागर संस्करण, पृ० 72)

आवश्यकता नहीं रहनी । सब तो यह है कि रस की स्थिति नित्य न होते हुए भी अलौकिक और विवक्षित अवश्य है, तभी तो उसे ब्रह्मात्म्याद वा सादृश्य प्रदान किया गया है । वस्तुतः वाक्य वा आत्मभूततत्त्व रस एक अनिर्वचनीय विषय है क्योंकि उसके सम्बन्ध में अन्य वस्तुओं की सी सम्भावना नहीं हो सकती । उसे वाक्य अथवा नाट्य की भावना के पश्चान् अद्भुत होने वाली भावी वस्तु कहना भी समुचित नहीं है क्योंकि वह तो वाक्यनाट्य भावना वा ही समवासीन एक साक्षात् स्वप्रवाधानन्दमय अनुभव है । उसे वर्तमान वस्तु मानना भी असंगत है क्योंकि न तो वह कोई कार्येण्य वस्तु है और न ज्ञाप्य वस्तु ही । उसे निर्विकल्पक ज्ञान वा विषय भी नहीं माना जा सकता क्योंकि सदृशों के अनुभव से सिद्ध है कि वह विभावादि के परामर्श वा विषय बनता है तथा उसकी अनुभूति आत्यन्तिक सुख-चमत्कार के रूप में गवेदनाङ्ग्य होती है । उसे गविवत्प ज्ञान वा विषय मानना भी भुक्तिपूर्ण नहीं है क्योंकि निर्विकल्पक ज्ञान या मयेद्वन की वस्तुएँ (घटपटादि) विसी-न-विसी वाचक पद द्वारा भवेतिष्ठ की जा सकती है जब कि रस के सम्बन्ध में कोई भी वाचक शब्द प्रयुक्त नहीं किया जा सकता । अभिप्राय यह है कि रस न तो नित्य वस्तु है और न भावी तथा वर्तमान वस्तु ही । वह तो एक ऐना अलौकिक स्वतवेदन-सवेद्य तत्त्व है जिसका न तो बौद्धिक विवेक्षण ही किया जा सकता है और न उसे शब्दवाक्य ही माना जा सकता ॥ । एक मनी दृष्टियों से रस की स्थिति 'लोकोत्तर वस्तुत्वमय' प्रतीत होती है । इस विषय में हम आचार्य विश्वनाथ की निम्नलिखित वारि-वाएँ उद्धृत करना आवश्यक समझते हैं जिनमें उपर्युक्त विवेचना का निष्कर्ष विद्यमान है :—

- १। नार्यं ज्ञाप्य स्वमत्ताया प्रतीत्य व्यभिचारतः ।
यस्यादेय विभवादिसमूहात्मनात्मकः ॥
तस्मान्न नार्यं नो नित्यः पूर्वसवेदनोद्भूतः ।
अगवेदनवाते हि न भावोऽप्यस्य विद्यते ॥
नापि भविष्यन् मादादानन्दमयस्वप्रवासरूपत्वात् ।
वाञ्छाद्विलक्षणभावान्तो वर्तमानोऽपि ॥
विभावादिपरामर्शविषयत्वात् गवेतानाम् ।
परानन्दमयत्वेन सवेद्यत्वादति स्फुटम् ॥

अन्यान्य विशेषताएँ

रस के स्वभाव के सम्बन्ध में वनित्य अन्य विशेषताओं का उल्लेख करना

भी आवश्यक है जिनमें सर्वप्रथम उल्लेखनीय बात यह है कि वह परोक्ष तथा प्रत्यक्ष ज्ञान से परे होने के कारण अनिर्वचनीय स्वरूप है। रस को परोक्ष अथवा अतीन्द्रिय मानने में यह कठिनाई है कि वह 'साक्षात् अनुभव-स्वरूप' सा प्रतीत होता है किन्तु उसे प्रत्यक्ष रूप भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वह एक ऐसा अलौकिक शब्दज्ञान है जिसकी निष्पत्ति वाक्य अथवा नाट्य में उत्पत्ति विभावादि-ज्ञान द्वारा होती है। साहित्यदर्पणकार ने रस की परोक्षता तथा प्रत्यक्षता का विचार कर उसे अनिर्वचनीय कहना अधिक उपयुक्त समझा है। उनका मत यह है कि वस्तुतः रस एक ऐसा अलौकिक तत्त्व है जो एकमात्र सहृदय सामाजिकों द्वारा अपने सात्विक रूप में संवेद्य समझा जाना है। उसके सद्भाव का सब से बड़ा प्रमाण यही है कि वह सहृदय सामाजिकों की चर्चण अथवा रसना का ही रूप है। रस के 'रस्यमानतामात्रमार' तथा 'चर्चणारूप' होने से सहृदयों के आस्वादानुभव के अतिरिक्त अन्य किसी भी प्रमाण को उद्धृत करने की आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः 'चर्चणा' का अभिप्राय है 'आस्वादन' और 'आस्वादन' का अर्थ है विभावादि संबलित रत्यादि भावों से भावित सहृदय का चमत्कार।¹ सब तो यह है कि स्वप्रकाशानन्दमय रस के अस्तित्व में रसना-रूप प्रतीति के अतिरिक्त अन्य कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता। उसकी अलौकिकता का संकेत तो पूर्ववर्ती प्रसङ्ग में किया ही जा चुका है। इस विषय में हमें 'चर्चणैव भगवती रसविस्वरूपादभित्ते तस्मिन् प्रमाणम्' का ध्यान आता है जिसमें यह कहा गया है कि रस वस्तुतः स्वसंवेदन स्वरूप तत्त्व है जिसका अस्तित्व चर्चणा अथवा रसना से प्रमाणित किया जा सकता है। यह चर्चणा एक प्रकार की अलौकिक प्रतीति है जिसे 'रसब्रह्म की माया' कहना समीचीन प्रतीत होता है।

रस और आस्वाद का सम्बन्ध

विश्वनाथ आदि आचार्यों ने रस और आस्वाद का सादोर्म्य स्वीकार किया है, यद्यपि व्यवहार में यही कहा जाता है कि 'रस का आस्वाद किया जाता है।' वस्तुतः सहृदय सामाजिक द्वारा अनुभूत काव्य तथा नाटक का आस्वाद विभावादिसंबलित रत्यादि-रूप काव्यार्थ में सम्पृक्त सहृदय सामाजिक के आत्मानन्द का ही आस्वाद है जिससे स्पष्ट है कि रस और आस्वाद में किसी भी प्रकार की कोई भिन्नता नहीं है। 'रसः स्वाद्यते' अर्थात् रस का आस्वादन किया जाता है

1. चर्चणा आम्वादनं । तच्च 'स्वाद' काव्यार्थं संवेदादात्मानन्दसमुद्भवः श्रयुक्तप्रकारम् ।

रूपन से रस और आस्वाद की अभिन्नता ही माननी चाहिए क्योंकि रस स्वतः ही अपने स्वरूपभूत अर्थात् अपने से अभिन्न आस्वाद का विषय हुआ करता है। रस और आस्वाद की भेद-व्यवस्था 'राहो मिर' जयवा 'राहु का मिर' जैसे उदाहरण से स्पष्ट की गई है जिसका भेदाभेदनिर्णय बर्मवर्तुप्रक्रिया से बोधगम्य हो जाता है। वस्तुतः रस और आस्वाद में कोई भेद नहीं है। विद्वानों ने 'रस्यमानतामात्रात्प्रवात् प्रकाशकारीशदनस्य एव हि रस' यह वर रस और आस्वाद में अनन्य भाव सिद्ध किया है। व्यावहारिक दृष्टि में रस और आस्वाद में जो भेद माना जाता है वह स्वरूपनिक अथवा उपचारमात्र है। वारूपवकार घनजय ने भी 'स्वाद' बाव्याप्यसभेदादात्मनन्दसमुद्भव द्वारा रस और आस्वाद की एवता सिद्ध की है।

रस और आस्वाद की एकरूपता मानने पर इन बात की शक्ता उत्पन्न होती है कि जब रस अथवा आस्वाद स्वप्रकाशानन्दस्वरूप सचित् हैं तो फिर रस को अनुभव का विषय कैसे सिद्ध किया जा सकता है? यह एक विचित्र बात है कि रस अथवा आस्वाद को प्रकाशरूप भी मान लिया जाय तथा प्रकाश अथवा संवेदन का विषय-रूप भी। यदि कहा जाय कि रस आस्वाद व्यञ्जन द्वारा वेद्य है तो भी उचित नहीं है क्योंकि रस अथवा आस्वादकी भाँति व्यञ्जना भी एक ज्ञान विशेष ही है जिससे रस और व्यञ्जना की अभिन्नता प्रतिपादित होती है। रस और व्यञ्जना को एक ही तरह मानने पर रस को व्यञ्ज-व्यञ्जना-वेद्य' मानने में कठिनाई हो सकती है क्योंकि रस तभी व्यञ्ज कहा जा सकता है जब व्यञ्जना उससे एक पृथक् तत्व हो। वस्तुतः व्यञ्ज-व्यञ्ज-भाव प्रदीप और घट जैसी भिन्न वस्तुओं में हो सम्भव है। तो फिर क्या रस को व्यञ्ज और विभावादि को व्यञ्जक मानना युक्तिसंगत नहीं है? उसका उत्तर देने हुए आचार्यों ने रस की अलौकिकता को पूर्णतया ध्यान में रखा है आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि 'आस्वादन-रूप व्यापार सर्वथा विलक्षण अलौकिक और अनिर्वचनीय व्यापार है जो कारण-हेतु के कृतृत्व तथा ज्ञापक-हेतु के ज्ञापिरूप व्यापारों में विलक्षण है। वस्तुतः आस्वादात्मक व्यापार में रस अथवा आस्वाद सम्भव है, अतः उसे 'रसना' 'आस्वादन' और 'चमत्करण' आदि विलक्षण शब्दों से सूचित किया जाता है। रस को व्यञ्ज मानने वाले आचार्यों का मूल अभिप्राय यह है कि व्यञ्जना-वृत्ति को स्वीकार किए बिना वाच्यनाट्य के परमाण्वभूत रसभावादिरूप अर्थ की प्रतीति हो ही नहीं सकती, क्योंकि उन प्रतीति में अभिधा, लक्षणा तथा तात्पर्यात्मक वृत्तियों से काम नहीं चल सकता। 'रस व्यञ्ज है' इसका स्पष्ट आशय इतना ही है कि वह एक विलक्षण रसनात्मक व्यापार का विषय है और वह व्यापार अनिर्वचनीय व्यञ्जना वृत्ति के अनिरिक्त अन्य कोई व्यापार नहीं हो

सकता। विश्वनाथ ने रस को 'ज्ञानरूप' तथा 'व्यञ्जनावेद्य' कह कर अभिनवगुप्त के उस मत का समर्थन किया है जिसके अनुसार काव्य-नाट्य की अभिधादि शक्तियों में विलक्षण तथा व्यञ्जना-शक्ति से प्रादुर्भूत रसनात्मक प्रतीति होती है। काव्य और नाट्य की व्यञ्जना विभाव आदि के साधारणीकरण से लेकर रसनारूप प्रतीति पर्यन्त स्फुरित होती रहती है, अतः 'रस' और 'रसना' रूप प्रतीति में औपचारिक अभेद मान कर रस को व्यञ्जनाजन्य अथवा व्याप्य मान लिया जाय तो उसमें कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए।

साधारणीकरण रसास्वाद का प्रमुख माध्यम है

रसास्वाद की भूमिका में साधारणीकरण अथवा तन्मयीभवन का अत्यधिक महत्त्व है। उसके द्वारा इस प्रश्न का उत्तर दिया जाता है कि काव्य अथवा नाट्य में उपस्थापित रामादि नायकों के रत्यादि भावों की उद्बुद्धता के कारण अथवा हेतुरूप सीतादि नायिकाओं के दर्शन अथवा श्रवण से सहृदय सामाजिकों की रत्यादि वामनाएँ किस प्रकार उद्बुद्ध हो सकती हैं? काव्यास्वाद की प्रक्रिया में यह एक ऐसा मौलिक प्रश्न है जिसका उत्तर देने का प्रयत्न अनेक आचार्यों ने किया है। विद्वानों की मान्यता है कि काव्य या नाट्य में वर्णित या अभिनीत विभावों, अनुभावों और ध्वनिचारिभावों में साधारणीकरण अथवा विभाव-व्यापार की एक ऐसी मोफोत्तर शक्ति होती है, जिसके कारण सहृदय सामाजिक अपनी वैयक्तिक सीमाओं से ऊँचे उठ कर अपने आपको राम और महावीर जैसे नायकों से अभिन्न मानने लगते हैं और उनकी मनःस्थिति में रावणवध और समुद्रसन्तरण जैसे असाधारण व्यापार साधारणीकृत दशा में अवस्थित हो जाते हैं। यों तो सहृदय सामाजिकों की उक्त मनोदशा के साधारणीकरण में काव्य अथवा नाट्य की व्यञ्जकता बहुत बड़ा आलम्बन होती है, किन्तु उसमें कम महत्त्व उनकी निजी भावयित्री शक्ति का नहीं होता, जिसके जन्मजन्मान्तरागत मन्कार उन्हें काव्यास्वादन की क्षमता प्रदान करते हैं। काव्य-कृति की व्यञ्जकता और काव्य-रसिकों की सुपात्रता का संयोग रसास्वाद-यिताओं और मूल पात्रों में एक प्रकार का तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित करा देता है जिसके कारण सामाजिकों की रत्यादि घासनाओं और नायकों के रत्यादि भावों का साधारणीकरण हो जाता है। सच तो यह है कि काव्य और नाट्य के साधारणीकरण व्यापार से सामाजिकों की मनोवृत्ति में समुद्रसन्तरण आदि के प्रति उत्साहादि रूप 'महामाव' उद्बुद्ध हो जाता है, जिसके कारण वे रसानुभूति करने में समर्थ होते हैं। यदि रत्यादि भावनाओं का साधारणीकरण न हो तो बहुत सम्भव है, सभ्य सामाजिक उनकी स्वात्मगत प्रतीति में ब्रीडा अथवा आतंक

आदि का अनुभव करने लगे और उनकी परगत प्रतीति उनके मन में उदामीनता अथवा अरुह्यता के भाव उद्भूत कर दे। वस्तुतः काव्य और नाट्य से अभिष्यन्त रत्यादि भाव न तो स्वगत ही माने जा सकते हैं और न परगत ही। भ्वगत मानने में सबसे बड़ी बाधा तो यह जाती है कि सामाजिकों के मन में रत्यादि वासनाओं के प्रति एक प्रकार का सम्मोह सा हो जाता है और वे ऐसी झूठता और स्वार्थपरता में सन्निपत हो जाते हैं जिससे पक्षस्वरूप उन्हें मानस में अपने आनन्द के अपगम के प्रति भीरुता, परिच्छाण के लिये व्यग्रता तथा उससे अधिक की उपलब्धि के लिये आवुलता उत्पन्न होना सहज स्वाभाविक है जिनके कारण हम की निष्पत्ति नहीं हो सकती। यदि रत्यादि भावों की परगत मान लिया जाय तो भी रसाग्वाद के मार्ग में बंठनाई आती है क्योंकि रत्यादि भावों की नायकादिगत मानने से सामाजिक का चित्त रागद्वेषाभिभूत हो सकता है, जिससे कारण वाक्यास्वाद के आनन्द में बाधा उपस्थित होने की सहज सम्भावना है।

काव्य अथवा नाट्य में वर्णित अथवा अभिनयित रत्यादि भावों के साधारणीकरण का सर्वप्रथम प्रभाव सहृदय सामाजिकों की चित्तवृत्ति पर पड़ता है। उससे कारण उन्हें इस बात का अनुभव होने लगता है कि काव्य अथवा नाट्य में वर्णित वस्तुएँ अथवा विषय न तो स्वगत कहे जा सकते हैं और न परगत ही। विभावादि का साधारणीकरण होने पर उन्हें ऐसी अनुभूति का आभास होने लगता है कि काव्य अथवा नाट्य में वर्णित वस्तुओं पर न तो वर्णित पात्रों अथवा अनुवायों का अधिकार ही निरूपित किया जा सकता है और न यह भी कहा जा सकता है कि उन पर उनका अधिकार ही नहीं है। साथ ही साथ वे यह भी निश्चय नहीं कर पाते कि उन वस्तुओं के वर्णनाभिनय से उनका भी कोई सम्बन्ध है अथवा नहीं। वस्तुतः साधारणीकरण की स्थिति में सहृदय-सामाजिकों की मनोदशा विचित्र और लोकोत्तर सी हो जाती है, जिससे कारण काव्य-वर्णित वस्तुएँ स्वगत तथा परगत की भेदभावना में विनिर्मुक्त होकर सर्वसामान्यीकृत अधिकार की वस्तुएँ बन जाती हैं। उस समय काव्य अथवा नाट्यापित वस्तुओं के प्रति प्रमाना के हृदय में साधारणीकरण का भाव परिपुष्ट होकर उसे रसात्मक अनुभूति कराने में समर्थ हो जाता है। विस्मय का मत है कि लोकगत रत्यादि भावों के कारण कार्य और सहकारी तत्त्व जब काव्य अथवा नाट्य के क्षेत्र में अवतीर्ण होते हैं तो वे विभावन, अनुभावन तथा व्यभिचरण का लोकोत्तर व्यापार आरम्भ कर देते हैं, जिससे कारण उनका अलौकिकत्व निगी भी प्रकार का कोई दोष न होकर गुण ही समझा जाता है। वस्तुतः 'विभावन' को काव्य अथवा नाट्य का ऐसा व्यापार माना जा सकता है

जिसमें इस बात की शक्ति अनिहीत है कि वह सामाजिक के हृदय में अवस्थित रसादि वासनाओं को विशेष रूप से आस्वादानुरण का सामर्थ्य प्रदान कर सके। काव्य का 'अनुभावन व्यापार' अकुरित रसादि वासनाओं को तत्कास ही रसादिरूप में परलवित कर देता है तो व्यभिचरण-व्यापार विभावन से अंकुरित तथा अनुभावन से पल्लवित रसादि वासनाओं को सम्यक् रूप से पुष्ट बनाया करता है। इस प्रकार लौकिक दृष्टि से जिन्हें कारण, कार्य और सहकारी कहा जाता है, वे रसोद्बोध की दृष्टि से विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव का रूप धारण कर अपने समस्त सवासित रूप में 'कारण' बन जाते हैं। चूंकि रसास्वाद की वेला में ममत्व और परत्व की कोई भावना नहीं होती, अतः विभाव आदि तीनों व्यापार पृथक्-पृथक् रूप से रसाभिव्यक्ति न कराते हुए व्यञ्जना नामक एक ही शक्ति में इस प्रकार सबलित हो जाते हैं कि उसके कारण प्रमाणक रस की भाँति अपूर्व प्रकार की आनन्दानुभूति होने लगती है।

रसास्वाद का वैलक्षण्य

विद्वानों ने जिस आनन्दाकार चित्तवृत्ति को रसचर्वणा कहा है वह शब्द के व्यञ्जना-व्यापार से उत्पन्न होने के कारण 'शब्दबोधरूपा' है तथा अपरोक्ष सुख के आलम्बन के कारण 'प्रत्यक्षरूपा' है। नैयायिकों ने शब्दबोध की गणना परोक्ष ज्ञान में करते हुए प्रत्यक्षबोध के साथ उसका अन्तर्विरोध निरूपित किया है, किन्तु वेदातिथों ने 'तत्त्वमसि' जैसे सुप्रसिद्ध धृतिवाक्यों के आधार पर जीव और ब्रह्म में ऐक्य बुद्धि मानकर उस बुद्धि को शब्दजन्य होने के कारण 'शब्द' तथा अपरोक्ष ब्रह्मविषयक होने में 'प्रत्यक्षरूप' माना है, जिसके आधार पर तत्त्वदर्शी काव्यशास्त्रियों ने भी रसचर्वणा को 'शब्द' तथा 'प्रत्यक्ष' दोनों रूपों में स्वीकार किया है। इस प्रकार की रसविषयक मान्यता का समर्थन अभिनवगुप्त तथा मम्मट आदि आचार्यों की विवेचना से भी किया जा सकता है।

यों ही काव्यास्वादन का आनन्द 'ब्रह्मानन्द से भिन्न' तथा लौकिक कारणों से उत्पन्न होने के कारण 'चित्तवृत्तिविशेषात्मकलौकिक आनन्द' रूप ही है, किन्तु उसे सक् और चंदनादि उपभोगजन्य लौकिक सुखों से वितक्षण ही समझना चाहिए। इसका कारण यह है कि अन्य लौकिक सुख 'अंतःकरण की वृत्तियों से युक्त चैतन्य स्वरूप' होते हैं जब कि रसरूप काव्यानन्द अंतःकरण की वृत्तियों से युक्त चैतन्यस्वरूप न होकर शुद्ध चैतन्य स्वरूप है और उस आनन्द की अनुभूति के समय प्रमाता की चित्तवृत्ति आनन्दरूप में ही परिणत हो जाती है। उस चित्तवृत्ति को रसात्मक आनन्द की अनुभूति का अवच्छेदक या इयत्ताप्राहक धर्म भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह आनन्द अनवच्छिन्न और द्वयतारहित होने

के कारण लोचन मुखों को जपेक्षा विनयन होता है। बाष्पानन्द को इसी विलक्षणता को ध्यान में रख कर मम्मट तथा अभिनवगुप्त आदि ध्यानायों ने भग्नावरणचिद्दृशिष्ट इत्यादि स्थायिभावों को ही 'रस' कहा है। यहाँ यह बात ध्यान में रखने योग्य है कि चैतन्यविषयीभूत रत्यादि को रस न मान कर ऐसे आवरणभूत शुद्ध चैतन्य को ही 'रस' मानना चाहिए जिसने विषय रत्यादि स्थायिभाव हों। ऐसा मानने में 'रसो वै स' रत्यादि श्रुतिवाक्यों का भी विरोध नहीं हो सकेगा।

आचार्यों का मत है कि काव्य-रस का आस्वादन अनुमिति अथवा स्मृति द्वारा भी नहीं किया जा सकता। इसका कारण यह है कि रसादिष्व ध्वन्यायं न अनुभेद हीने मे जिनने भी हेतु उपस्थित किए जाते हैं वे मट्टहेतु न होकर हेतु-भासमान हैं। चूँकि रस का स्वरूप साक्षात्कारमय होता है, अतः उस पूर्वानुभव का सम्भार प्रबोधरूप स्मरण भी नहीं कहा जा सकता। वस्तुतः साक्षात्कार और रसधार-प्रबोध में आ अन्तर है, वही अन्तर रसमानतासार रस तथा रत्यादि की स्मृति में है। इस प्रकार की मान्यता रखने वाले विद्वानों ने व्यक्ति विवेकधार आचार्य महिममट्ट को उस मान्यता का खण्डन किया है जिसने अनुमान रसादि की प्रतीति एक प्रकार की अनुमिति ही है। इन विद्वानों का मत है कि रसानुमिति और रसाभिध्वानि को एक ही वस्तु सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि केवल अनुमान द्वारा स्वप्रकाशानन्दस्वरूप और सहृदयहृदयमवेष्ट रस की सिद्धि सम्भव नहीं है। अब तो यह है कि रस-प्रतीति की सतिद्धि अनुमान प्रक्रिया से करने पर हेतु में व्यभिचार हा जाता है जिसमें 'व्याप्तिग्रह' की सम्भावना नहीं रहती तथा हेतु की सिद्धि भी नहीं होती। आस्तव में रामादिगत रत्यादि की प्रतीति और रस अथवा बाष्पानन्द की समत्वारात्मक अनुमृति में 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र महिन्' सदृश व्याप्ति ही नहीं होती। काव्य और नाट्य के ऐसे अनेक पाठक और प्रेक्षक (मीमांसक और वैवाकरण आदि) होते हैं जिन्हें काव्य-नाट्य-समर्पित विभावादि की प्रतीति से रामादिगत रत्यादि की प्रतीति तो अवश्य होती है, किन्तु रसाग्र समन्वार नहीं मिलता। सहृदयहृदय-सवेष्ट रस की सिद्धि में रामादिगत रत्यादि की प्रतीति को भी हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि वहाँ न तो किसी प्रकार की व्याप्ति का निश्चय सम्भव है और न उसमें पञ्चवृत्ति ही निर्धारित है। वस्तुतः वहाँ तो केवल हेतुभास है। अनुमानवादी आचार्यों ने जिस अनुमान-प्रक्रिया का बाध्यत्व लेकर रसानुमिति की सिद्धि करने का प्रयत्न किया है, वह युक्तिमय नहीं है। चूँकि रामादिगत रत्यादि भाव की प्रतीति में 'सहृदयहृदयमवेष्ट सान्द्रानन्द निर्धररस' की हेतुता नहीं रहा करती, अतः रस नामक पदार्थ अनुमेय न होकर एकाग्रतः अभिव्यक्त

अथवा रमणीय काव्यार्थ होता है। इतना ही नहीं, व्यजनावादियों की दृष्टि में तो वस्तु अथवा अलंकाररूप प्रतीयमान अर्थ भी अनुभूति नहीं होता अपितु अभिव्यंग्य ही होता है।

आस्वाद्यता के आलोचकों में 'महारस' की अनुभूति

आम्वाद्यता अथवा 'रस-चर्वणा' रस का भेदक लक्षण है। उसके कारण रस की प्रतीति अन्य प्रतीतियों से भिन्न होती है। आम्वाद्यमानता अथवा चर्वणामरुता की दृष्टि से सभी रस तथा भाव एक ही हैं जिन्हें अभिनवगुप्त ने 'सामान्य रस' अथवा 'महारस' की गजा दी है। शृंगाररस उस महारस के 'विशेष निष्पन्न' कहे जा सकते हैं। एक ही 'महारस' के ये विशेष भेद विभावानुभावों के संयोग-विशेष के कारण होते हैं, किन्तु विभावानुभावादि का संयोग केवल निरपेक्ष नहीं होता। लौकिक दृष्टि से उसे किसी संचारी अथवा स्थायी भाव का अभिप्रेतक होना ही चाहिए, जिसके अनुरूप सामान्य रस के भाव तथा 'विशेष रस' संज्ञक दो भेद किये जाते हैं। भावों में उदय, संधि, शांति और शबलता आदि अवस्थाविशेषों के कारण जब 'चर्वणाभ्यापार गोचरभाव' आस्वाद्य बनते हैं तो उनके अनुरूप भावोदय, भावसंधि, भाव-शांति और भाव-शबलता आदि भेदों की सृष्टि होती है। इसी प्रकार विशेष रसों में जहाँ रति, उत्साह, शोक और हास आदि स्थायी भाव आम्वाद्य होते हैं तो उनके अनुरूप शृंगार, वीर, करुण और हास्य आदि विशेष रस निष्पन्न होते हैं। जहाँ स्थायी भाव आस्वाद्य होता है वहाँ व्यभिचारी भावों की निरपेक्ष आस्वाद्यता नहीं रहती। स्थायी भावों की आस्वाद्यता में रसध्वनि होती है, किन्तु जहाँ व्यभिचारी भाव स्वतन्त्र रूप से आम्वाद्य रहता है, वहाँ भावध्वनि होती है। भावध्वनि के अधिक स्थूल मुक्तक काव्य में रहते हैं जहाँ व्यभिचारी भाव भी निरपेक्ष रूप में आस्वाद्य हो सकता है। मुक्तक द्वारा रसास्वादन प्राप्त करने के लिए काव्य-भावक में विशेष प्रकार की योग्यता बाधनीय है जिसका कारण यह है कि उसमें सामान्यतः भाव-प्रतीति स्वतन्त्र रूप से आस्वाद्य होती है तथा विभाव, अनुभाव और संचारी भावों का भी पूर्ण वर्णन नहीं रहता। उसमें कहीं तो विभावों का प्राधान्य रहता है और कहीं अनुभावों का। ऐसी स्थिति में मुक्तक काव्य के आस्वादयिता को अनेक बार पूर्वोपर संदेहों की परिकल्पना करते हुए कवि द्वारा अकथित किन्तु आस्वाद के लिए आवश्यक अर्थों का संयोग करना पड़ता है जिनकी निष्पन्नता में ही उसे रस-प्रत्यय हो सकता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि नाट्य अथवा प्रबन्ध काव्यों में इस प्रकार की परिकल्पना का प्रयत्न अपेक्षित नहीं होता, क्योंकि नाट्य में तो रसनिष्पत्ति के प्रत्यक्ष अवसर रहते हैं तथा प्रबन्ध काव्यों में भी विभावानुभावों का समुचित

संयोजन होने पर नाट्य के समान ही रसोन्वयों की प्रत्यक्षवत् वन्दना की जा सकती है। भुक्ता काव्य की रम्यता उनसे कुछ भिन्न है जिसका मंत्रित उपयुक्त पंक्तियों में किया जा चुका है। सांगत यह है कि नाट्य, प्रबन्ध और भुक्ता काव्य सभी प्रकार के काव्या में रसना-व्यापार शोचरता अथवा 'अस्वाद्यता' सनक घम अनुभूत रहते हैं जिन्हें ताम्बिन जखण्डना में ग्रहण करते हुए लभिमवगुप्त ने उचित ही कहा है कि रस जीर भावादि सभी प्रकार के काव्यार्थ एक ही 'महारस' के निदर्शन हैं।

काव्य-रस का अधिष्ठान

काव्य-रस के आस्वादन की प्रक्रिया में एक महत्वपूर्ण प्रश्न यह भी है कि उससे उपनयन आनन्द का मूल स्थान कहाँ माना जाए ? इस प्रश्न का सम्बन्ध रस-निष्पत्ति के साथ अनिवार्यतः जुड़ा हुआ है और सभी भाषायों ने यथामति एतद्विषयक विमर्श भी किया है जिससे अनेक प्रकार की उत्प्रेक्षणीय उपलब्धियाँ होती हैं ।

भारतीय काव्यशास्त्र के अनुशीलन से प्रकट है कि अद्यावधि उपलब्ध शोध-सामग्री के अनुसार सर्वप्रथम इस प्रश्न की ओर भरतमुनि का ध्यान आकृष्ट हुआ था । उन्होंने नाट्यशास्त्र की विवेचना करते हुए रस का स्थान 'नाट्य' में निर्धारित किया और बतलाया कि जब रसबन्ध पर विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का संयोग स्याद्विभाव के साथ होता है तो रस की निष्पत्ति होती है । उनकी मान्यता के अनुसार रस की स्थिति विषयगत है और नाट्य ही उसका आधार है क्योंकि वही पर रस की संसृष्टि होती है । उनके मतानुसार रस आस्वाद्य है क्योंकि उसका आस्वादन कर सहृदयजन आत्म-विभ्राति प्राप्त करते हैं ।

नाट्य के साथ-साथ काव्य भी रस का अधिष्ठान है

भरतमुनि ने मुख्यतः नाट्य में ही रस का स्थान माना था, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि नाटकवत् प्रतीत होने वाले काव्य में रस नहीं होता । आचार्य भट्ट तौत का अभिमत है कि काव्यार्थ के विषय में भावना के बल से प्रत्यक्षकल्प सवेदना के उत्पन्न होने पर काव्य में भी रस का उदय हो जाता है । उन्होंने अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'काव्य-कौतुक' में लिखा है कि उन सर्वव्यापी काव्यों से भी रस का आस्वादन सम्भव है जो प्रयोग अथवा अभिनय को समापन्न न कर सकें । वस्तुतः वर्णन-शैली के विस्तार तथा प्रौढ़त्व के कारण गुच्छु रूप में अंकित किये गये उद्यान, कान्ता और चन्द्र आदि विभाव प्रत्यक्षवत् ही प्रस्फुटित होते हैं जिनकी रस-चर्चणा असंदिग्ध है । आचार्यों का कहना है कि सर्वव्यापी काव्य में भी गुण और अलंकारों के सौन्दर्यातिशाय के द्वारा रस की चर्चणा होती है । इस

विषय से आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि, 'वाक्य भी मुख्यतः दशरूपवात्मक हो होता है क्योंकि उसमें उचित भाषा वृत्ति, वाङ्मय एवं नेपथ्य आदि द्वारा रस-वत्ता का पूर्णता प्राप्त होती है।' ऐसा प्रतीत होता है कि अभिनवगुप्त ने मन में नाट्य के प्रति विशेष माहृ या जिसका कारण वे उसे अन्य काव्यों की अपेक्षा उच्चतर गुरुता प्रदान करते रहे। उन्होंने लिखा है कि सर्गवध आदि से मुक्त महाकाव्य १५ नायिका आदि स्त्री पात्र भी ससृजत भाषा का प्रयोग करते हैं जिसमें अन्य प्रकार का अनौचित्य अर्थात् रसमग्न का कारण उपस्थित हो जाता है। यस्तुतः इन विषय में आचार्य कामन की विचारधारा के समर्थक हैं तभी तो उन्होंने महाकाव्या और मुक्तक काव्या में अभिध्वजन-मौन्द्य की प्रशंसा करते हुए भी उन्हें दशरूपका की अपेक्षा हीन बोद्धि का स्वीकार किया है। उनके मतानुसार 'हृदय-संवाद' का तारतम्य की अपेक्षा सभाटव के श्रोता तथा प्रतिपत्ता की भात्मस्फुरणा का अनुभूति उच्च स्फुट तथा जम्फुट आदि भेदा से अत्यन्त विविध प्रकार की होती है।' इस प्रसंग में हम उनका अभिमत का वह अक्ष उद्धृत करना चाहते हैं जिसमें उन्होंने बताया है कि नाट्यशास्त्र सहृदय और अमहृदय दाता का उपकारक है और नाट्य मही रस होता है, लोक में नहीं। वस्तुतः नाट्य में प्रति उनका दृष्टिकोण अत्यन्त उदार है, तभी तो वे काव्य को भी शृङ्गारोपि स भूति नाट्य ही मानते हैं। उनका कथन है—

'तत्र यः स्वभावतो निर्मलमुहुरहृदयगत एव समारोचितमोहमोहाभिनाय-पर्यवसानो न भवति। तथा तथाविधदशरूपवाचर्ण्यमय साधारणरगनात्मक-चर्बणमाह्ला रसकया नाट्यनक्षण स्फुट एव। ये तु तथाभूतास्तेषां श्रयशोचित-तथाविधचर्बणाताभ्याम नद्यादिप्रतिना स्वगत नाधमोह, दिसकटहृदयप्रतिमजनाय मोतादिप्रक्रिया च मुनिता विरचिता। सर्वानुपाह्व हि शास्त्रमिति न्यायात्। तेन नाट्य एव रसा न नाव इत्यर्थः। वाक्य च नाट्यमय।' १२

परवर्ती आचार्यों के अभिमत

भरत ने परवर्ती आचार्यों ने यद्यपि रस निष्पत्ति और रस-स्थान का विमर्श करते हुए भरतमुनि की मूल पुष्टभूमि का परित्याग नहीं किया, तथापि उनका विवेचन नाट्य के म्यान पर काव्य की अपना माध्यम बनाकर व्यक्त हुआ। इन आचार्यों ने काव्य को शास्त्रार्थमय कह कर रस की स्थिति काव्य के शब्दों और अर्थों में मानी और उसका सम्बन्ध काव्यानुकरण से भी उपनिज्ज कर दिया। इन आचार्यों की प्रारम्भिक शैली में आचार्य कामह और दण्डी आदि की गणना की जा सकती है, जिन्होंने अमकारवाद के प्राधान्य से रस की शीघ्र सत्ता प्रदान

की ओर उसे 'रसवत्' अलंकार के रूप में ही विवेचित करना युक्तिसंगत समझा। ऐसे आचार्यों के मतानुसार शब्दार्थमय काव्य ही रस का स्थान है, जिसका आस्वादन कर सहृदय प्रभाता 'प्रीति' अथवा आनंद की अनुभूति करते हैं।

भारतीय काव्यशास्त्र की विकासोन्मुख परम्परा में यह एक अत्यन्त उल्लेखनीय विषय है कि ज्यों-ज्यों यहाँ के साहित्य-ज्ञान की सर्जना और चर्चणा में भारतीय मनोविदों की मेधाशक्ति अधिकाधिक काव्योन्मुख होती गई, त्यों-त्यों रस-निष्पत्ति और रस-स्थान के तात्त्विक विवेचन का विषय भी अधिकाधिक गम्भीर और महत्वपूर्ण बनता गया। इस विषय में आचार्य भट्ट लोल्लट, भट्टशकुल, भट्टनाथक, अभिनवगुप्त और पंडितराज जगन्नाथ के मत विशेषरूप से उल्लेखनीय हैं जिन्होंने नाट्य विवेचित रस-विमर्श को विभिन्न दर्शनों के परिप्रेक्ष्य में निरूपित कर उनका स्थान निर्धारित किया है। इन मतों में सर्वप्रथम उल्लेखनीय मत आचार्य लोल्लट का है जो अनुकार्य में रस की स्थिति स्वीकार करते हुए इस मिद्धान्त की स्थापना करते हैं कि रामादि मूल-पात्र ही रस के आस्वादिमिता हैं जिनका गीण रूप से अभिमान कर नटादि अनुकर्त्ता भी आस्वाद लेते हैं। उनके मत से सहृदय सामाजिक रस की अनुभूति तो नहीं करता, रगात्मक स्थिति का साक्षात्कार कर चमत्कार का अनुभव अवश्य करता है। लोल्लट का मत मूलतः 'मीमांसा' दर्शन पर आधारित है और उनके विचार से निष्पत्ति का अर्थ 'उत्पत्ति' तथा 'सयोग' का अर्थ 'उत्पाद्य-उत्पादक सम्बन्ध' है। उनके मत का जो नवीन विमर्श हुआ है उसके अनुसार सयोग का अर्थ 'उपचेय-उपचायक सम्बन्ध' तथा 'उत्पत्ति' का अर्थ 'उपचिति' करना अधिक युक्तिसंगत माना जाता है। लोल्लट के मत का माराश इतना ही है कि रस का वास्तविक स्थान अनुकार्य अथवा मूल पात्र का हृदय है जिसका गीण रूप से नट के चित्त में आरोप होने के कारण तज्जन्य चमत्कार से सहृदय के चित्त में भी उसकी कलारमक प्रतीति होती है।

भट्ट लोल्लट ने रस की स्थिति अथवा उसके अधिष्ठान का जो विमर्श किया है, उसका व्यावहारिक पक्ष अनेक दृष्टियों से अपूर्ण है जिसकी विसंगतियों का अनुभव कर आचार्य शकुल ने अपनी नवीन स्थापना प्रस्तुत की है। शकुल का प्रतिपादन न्यायदर्शन पर आधारित है तथा वे 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अनुमिति' तथा सयोग का अर्थ 'अनुमाप्य-अनुमापक-सम्बन्ध' करते हैं। उनके दर्शन को बौद्धों की न्यायमीमांसा की आधारशिला पर विवेचित करते हुए नवीन आचार्यों ने 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अनुवृत्ति' तथा सयोग का अर्थ 'अनुकार्य-अनुकारक सम्बन्ध' के साथ संयोजित कर रस स्थिति का निर्धारण करने का प्रयास किया है। शकुल

या बचन है कि जब रामादि मूल पात्रों का जगत्त्व ही नहीं है तो उनके द्वारा अनुभूत रस की सत्ता वर्तमान में कैसे सम्भव है? ऐसी स्थिति में वे अनुकृत स्थायिभाव को ही रस की सत्ता प्रदान कर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जब नटादि अनुनर्ता अपने वीरगत एवं अभ्यास द्वारा स्थायिभाव का सपन अनुकरण करते हैं तो सहृदय प्रेक्षक उनके द्वारा अनुकार्य के स्थायिभाव का अनुमान कर रस-सिद्धि कर लेते हैं। इस मत के अनुसार नट को रस का वर्त्ता अथवा स्थायिभाव का अनुनर्ता अवश्य कहा जा सकता है, किन्तु उसका आस्वादयिता अथवा अनुभववर्त्ता नहीं। वास्तव में नट का कार्य अथवा अभिनय ही रस का स्थान है जिसका अनुमान सहृदय सामाजिक अपने रागात्मक सम्भार तथा नटाभिनय-वीरगत द्वारा करते हैं। शत्रुघ्न का यह अभिमत भरतमुनि की मान्यता का एक प्रकार का पुनराख्यान है जिसमें अभिनय पर विशेष बल दिया गया है जबकि भरत मुनि के अनुसार रस की सिद्धि में कवि-कर्म और नट-कर्म के समन्वय का अधिक आप्रह है। इस मत के अनुसार भी रस आस्वाद न होकर आस्वाद्य, तथा विषयिगत न होकर विषयगत है, यद्यपि उसके लिए प्रयुक्त 'अनुमान' पद से उसकी विषयिगत स्थिति या भी घूमित आभास अवश्य मिल जाता है।

धनजय की धारणा

रसास्वाद और उसके भोगता के विषय में दशरूपचार धनजय का स्पष्ट मत है कि 'अपन स्वागत्य के कारण ही स्थायिभाव रस बनता है और वह रसिक में ही विद्यमान रहता है, अनुकार्य में नहीं, क्योंकि रसिक की सत्ता ही विद्यमान सत्ता होती है। अनुकार्य तो केवल वृत्त है जो भूतकाल में वर्तमान का अतः उसमें रस की स्थिति मानना उचित नहीं है।¹ इस प्रकार धनजय के विचार से 'वाच्य अनुषांगपरक' न होकर 'रसिक परक' होता है क्योंकि रसिक वर्तमान है। रस की प्रतीति लीनिक दर्शन को ही हो सकती है जो 'स्वरमयी समुक्त' है और जो प्रसगागत वीहा, ईर्ष्या, राग और द्वेष आदि संचारियों का दर्शन करता है। मतः रस अनुकार्यवर्त्ता न होकर दर्शकवर्त्ता ही होता है।²

धनजय के मत का स्पष्टीकरण करते हुए यह कहा जा सकता है कि उन्होंने वाच्यार्थोपप्लावित रति आदि म्यायी भावा को रसिकवर्त्ता माना है क्योंकि रसिकजन ही 'निर्भर आनन्द' की संचित के आस्वाद्यस्वरूप रस की प्रतीति करते हैं। रस की अनुकार्यवर्त्ता मानने पर यह प्रश्न सहज भाव में उत्पन्न होता है कि

1. दशरूपरम् 4/38

2. वही 4/39

जब रामादि अनुकार्य भूतकाल में विद्यमान थे तो उनमें वर्तमानकालीन काव्य की आम्बावमानता का रूप कैसे आता जा सकता है ? यदि यह कहा जाए कि शब्दो-पहित रूप से 'अवर्तमान का भी वर्तमान के समान अवभास' हो सकता है तो भी हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उस अवभास का अनुभव काव्यरसिक सहृदयजन ही करते हैं, अतः हमारे आस्वाद के विभाव के रूप में रामादि अनुकार्यों का वर्तमानवत् अवभास ही दृष्ट है। सच तो यह है कि कवि द्वारा काव्य का प्रवर्तन रामादि पात्रों के हृदय में रसोपजनन के हेतु नहीं किया जाता अपितु वह सहृदयों के आनन्द के लिए किया जाना है, अतः यही कहना समीचीन है कि काव्य-रस सदैव 'ममस्त-भावक-स्वगवेष्ट' होता है। यदि यह माना जाए कि शृंगारादि रसों की निष्पत्ति रामादि अनुकार्यों में ही होनी है तो उनका अभिनय देखकर प्रेक्षकों को केवल यही प्रतीति होनी कि स्वकातासमुक्त नायकादि ही शृंगारवाग् हैं और उस परिस्थिति में उनमें रस का आम्बादन न होकर केवल सज्जा, असूया और अनुराग के अपहरण की इच्छा उत्पन्न होगी जिससे रसादि की व्यंग्यता अपास्त हो जायगी। अतः धनञ्जय के मत से भी यही मानना समुचित है कि रस विभावादि के द्वारा प्रेक्षक अथवा सहृदय में ही भावित होते हैं।

भट्ट नायक और अभिनवगुप्त के विचार

रस की निप्पत्ति अथवा उसका स्थान निर्धारित करने के प्रसंग में किये गए सत्त्व-विनर्ग में आचार्य भट्ट नायक का मत विशेषतः उल्लेखनीय है क्योंकि प्राप्त सामग्री के आधार पर सर्वप्रथम उन्होंने ही रस का स्थान सहृदय के चित्त को निर्धारित किया था। उनके विचारों का मूल सूत्र इतना ही है कि जब सहृदय का स्थायिभाव साधारणीकृत विभावादि द्वारा भावित होता है तो वही रस बन जाता है। उनका मत साम्य दर्शन पर आधारित कहा जाता है जिसके अनुसार 'निष्पत्ति' का अर्थ 'मुक्ति' तथा संयोग का अर्थ 'भोज्य-भोजक सम्बन्ध' है। नवीन विचारकों ने उसका विश्लेषण मीमांसा अथवा 'शैवाद्वैतवाद' के आधार पर करते हुए निष्पत्ति का अर्थ 'भाविति' तथा संयोग का अर्थ 'नायक-भावक सम्बन्ध' किया है। भट्ट नायक की मान्यता का मूल अभिप्राय यह है कि काव्य में भावकत्व व्यापार द्वारा सहृदय के चित्त में सत्त्वगुण का प्राधान्य और सत्वेतर गुणों का मांघ हो जाता है जिसके कारण वे व्यक्तिगत सबधों से मुक्त होकर ऐसी स्थिति प्राप्त कर लेते हैं जो ऐन्द्रिय विकारों से रहित होने के कारण उन्हें रस का भावन कराती है। यद्युक्तः सहृदयों के भावित हृदय के स्थायिभाव की परिणति ही रस-रूप में होती है जिसके कारण वे आनन्दमय विभ्राति का अनुभव सा करने लगते हैं तथा उस अनुभूति में भोजकत्व शक्ति का भी संयोग रहता है जिसके द्वारा 'रस-भोग' की सिद्धि होती है।

रस की स्थिति निर्धारित करने में सर्वाधिक प्रामाणिक मत आचार्य अभिनवगुप्त का माना जाता है जिसके अनुसार तत्त्वतः रस आस्वाद्य न होकर आगवाह-रूप है जिसे व्यावहारिक दृष्टि से मने ही आस्वाद्य कह दिया जाय। उन्होंने रस का 'रस्यादिविशिष्ट सायाधिक आत्मानन्द' की भक्षा प्रदान कर उसका स्थान सद्बुद्धय का चिन् या आत्मा माना है। यद्यपि अभिनवगुप्त के मन में भगवत् भुक्ति के प्रति अपार आस्था है और वे मुनि-वचन की प्रमाण मान कर ही चले हैं तथापि उन्होंने उस विवेचन की जो साहित्य स्वस्व प्रदान किया है, वह निश्चय ही उसकी प्रतिभा का परिचायक है। या तो जगत् का मत वेदात-दर्शन पर आधारित रहा जाता है, नितु गम्भीर दृष्टि से विवेचन करने पर उसका मूल आधार 'संवादित' हो जाता होता है जिसके अनुसार 'निष्पत्ति' का अर्थ 'अभिव्यक्ति' और मयोंग का अर्थ 'ध्वन्यव्यञ्ज' सबध' है। वहुते की आवश्यकता नहीं कि अभिनवगुप्त ने जिस दार्शनिक प्रतिपत्ति द्वारा रस-भीमाना की है उसे शावर वेदान के साथ सुयोजित कर पश्चिमाय अगम्याय ने उसे नवीन दीप्ति प्रदान करने का उपक्रम किया है जिसके अनुसार वे 'भग्नावरणादिविशिष्टो रस्यादि' अर्थात् अज्ञानरूप आवरण में मुक्त शुद्ध चैतन्य के विषयगत रस्यादि स्थायी भाव को ही 'रस' न माना कर 'रस्यादवच्छिन्ना भग्नावरणा चिदेव रस' अर्थात् रति अदि स्थायी भाव में विशिष्ट आवरणमुक्त शुद्ध चैतन्य को ही 'रस' की रक्षा प्रदान करना सर्वनोभावेन समुचित समझते हैं। अधिप्राय यह है कि भारतीय वाच्यशास्त्र में रस का स्थान अथवा उसकी स्थिति का निर्धारण करने के अनेक सद्-प्रयत्न हुए हैं जिनकी भूमिका में भारतीय चिन्तन और ज्ञान की चिरन्तन और अखण्ड परम्परा का सुविशाल और गहन इतिहास मुरझित है।

रस के अधिष्ठान का व्यावहारिक पक्ष

प्रश्न होता है कि रस जबकि वाच्यानन्द के विषय तथा स्थान के विवेचन में भारतीय आचार्यों ने जो ऊहापोह किए हैं, उनका हमारे जीवन के व्यवहारिक पक्ष से क्या सम्बन्ध है? क्या रस का स्थान एतन्त्रिक विषयगत है अथवा विषयगत? क्या कोई ऐसा स्थल भी है जहाँ रस प्रकार की मान्यताओं का समीकरण हो जाता है? रस अथवा वाच्यानन्द का सिद्धान्त क्या भारतीय जीवन तथा दर्शन पर ही पड़ित है अथवा उसे विश्वजनीन सत्य के रूप में भी स्वीकार किया जा सकता है? उस सिद्धान्त में क्या ऐसे तथ्यों का भी स्थान है जो आधुनिक मनोविज्ञान के सुसमृद्ध ज्ञान की परम्परा में अधिष्ठित होकर हमें नवीन दृष्टि दे सकते हैं अथवा वे एतन्त्रिक इतिहास और देशकाल की सीमाओं में आबद्ध होकर ही वाच्यानन्द की विवेचना करते हैं? इसी प्रकार के अनेक प्रश्न आधुनिक विचारक तथा साहित्यानुशीलक के सम्मुख उपस्थित होते हैं जिनका

विमर्श किए बिना रस-सिद्धान्त को सर्वथा सुपाए रखीकार करने में अनेक विद्वानों को आपत्ति है। इस सिद्धान्त को पूर्वाग्रहदूषित कर ऐसी अनेक समस्याओं को भी जन्म दिया गया है जो तात्त्विक दृष्टि से अपना कोई महत्वपूर्ण अस्तित्व नहीं रखती। उन समस्याओं के विवेचन तथा समाधान का विश्लेषण करना प्रस्तुत निबन्ध का मूल प्रतिपाद्य विषय नहीं है। अतः यहाँ तो हम केवल इतना उल्लेख करना ही आवश्यक समझते हैं कि काव्यास्वादन की प्रक्रिया तत्त्वतः भारतीय रस-सिद्धान्त की भूमिका में ही समीक्षित होकर ही ऐसी सम्प्लेपलब्धि करा सकती है जिसके द्वारा देशकालावच्छिन्न साहित्य-माधना का सुखद आस्वाद निश्चित किया जा सके। यहाँ हम विशेष में उक्त सिद्धान्त की उपलब्धि का सारभूत उल्लेख करते हुए रस के अधिवास का प्रश्न व्यवहारिक दृष्टि से स्पष्ट करना आवश्यक समझते हैं।

कृति, कर्ता और भावक की संश्लिष्ट स्थिति

काव्यास्वाद की प्रक्रिया में काव्यकृति एवम् काव्य-सर्जक का महत्व विशेष है अथवा काव्यास्वादयिता का, यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका यथेष्ट सम्बन्ध हमारे विवेच्य विषय से भी है। इस प्रश्न का उत्तर देते समय हमारे सम्मुख तीन पक्ष आते हैं जिन्हें हम काव्यकार, काव्यकृति और काव्य-भावक के पक्ष कह सकते हैं। इन तीनों पक्षों का रहस्य समझे बिना काव्य-रस के आस्वादन और अधिष्ठान का विषय मुष्पष्ट किया ही नहीं जा सकता। काव्यकार अथवा काव्य का स्रष्टा एक ऐसा व्यक्तित्व है जो अपनी कृति के रूप में अपनी अनुभूति को स्वसंविष्ट बनाकर उपस्थित करता है जिससे काव्य का आस्वादयिता भी उसी की भूमिका में रसग्रहण करता है। काव्यकार और उसकी कृति के साथ-साथ काव्य के आस्वादयिता में कौन-कौन से गुण होने चाहिए उनका विवेचन करने की यहाँ आवश्यकता नहीं है। वस्तुतः काव्यास्वाद की विवेचना में उपर्युक्त तीनों पक्षों का सापेक्षिक महत्व है और एक ऐसा स्थल भी आता है जहाँ तीनों की तादात्म्यपरक भाव-समष्टि भी हो जाती है। काव्य की रसात्मकता तभी सार्थक है जब उसकी सर्जना में ऐसे भाव-रत्न प्रकटित किए जायें जो शब्दार्थ के माध्यम से व्यञ्जित सौन्दर्य द्वारा काव्य-रसिकों को आत्मविधोर करने में समर्थ हों। 'रमे सारस्व चमत्कारः' 'रसात्मक वाक्य काव्यम्' तथा 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्द काव्यम्' के अतिरिक्त वञ्चेक्ति, रीति, औचित्य, अलंकार तथा ध्वनि आदि को जिस रूप में काव्य का आत्मतत्त्व सिद्ध करने के प्रयत्न विविध दृष्टि-कोणों से किये गए हैं, उनका मूल दत्तव्य यही है कि काव्याधिष्ठान में आनन्द-तत्त्व का अस्तिवैशेष होता है जिसका स्रष्टा कवि का मानस-लोक है किन्तु वह रस जब तक श्रेयणीय नहीं बन पाता तब तक उसकी सार्थकता सफलभूत नहीं

होती। वस्तुतः कवि और भावक के बीच तादात्म्य-भूत की अभिव्यक्ति करने में काव्य-कृति ही माध्यम का काम करती है। कवि की 'स्वानुसुखाद' भावना विसृज्य प्रसार 'जनहिताय' यनवर तोषवत्प्राप्त और लोकानन्द का प्रसार करती है, यह एक ऐसा प्रश्न है जिनका महत्त्व किसी भी रूप में कम नहीं किया जा सकता। इस विषय में सभी देशों के साहित्यानुशीलकों और आचार्यों ने अपने-अपने मत अभिव्यक्त किए हैं। तुलसीदास जी के शब्दों में यदि रघुनाथ गाथा अथवा काव्यमर्जना एक और स्वानुसुखाद (कवि के आत्म-मुख के लिए) है तो दूसरी ओर वह मुरमुरिमय 'सर्वजनहिताय' भी है क्योंकि ऐसा होने पर ही वह अपनी अभीष्ट प्रयोजन-लक्ष्य कर सकती है। सच तो यह है कि काव्यादि साहित्यरूप रमणीय रोचक की भाँति सम्मयीभजन' कराने वाले हैं तो काव्य-भावक उनमें तन्मय होने वाले चेतन प्राणी। इस प्रकार काव्य का अनन्द विषय-गत और विषयिगत पक्षों का समन्वय करता हुआ चलता है। विहारी के शब्दों में 'रूप रिक्षावनहार ये, ये नैना रिक्षाहार' की उक्ति काव्य-सर्वना और काव्या-स्वाद की एक दूसरे के पूरक रूप में उपस्थित करने का ही तो परामर्श है।

कविगत सचित ही रसाधिष्ठान का भावि रूप है

रस के अधिवास की विवेचना में कविगत साधारणीभूत संवित् का अत्यधिक महत्त्व है। वह सचित् सम्पूर्ण काव्य में ध्यात रहता है और परमार्थतः वही 'रस' सजा का अधिवासी है। काव्य अथवा नाट्य में बिना चरित्रों की अवतारणा की जाती है, वे केवल कविगत सचित के कारण ही सहृदय सामाजिकों के सहृदय तब पहुँचने का सामर्थ्य प्राप्त करते हैं। ऐसे चरित्रों का निर्माण करते समय कवि या तो कल्पना का आधार नेता है या प्रख्यात इतिवृत्ति का। अपनी पान-मर्जना द्वारा वह इन बात का पूर्ण प्रयत्न करता है कि उसका अपना साधारणी-भूत प्रत्यय काव्यास्वादयिता सामाजिकों तक पहुँच सके। वस्तुतः कवि का प्रत्यय न तो उसका व्यक्तिगत मनोविचार है और न उनका निजी सुखदुःख ही। वह तो साधारणीकरण की भूमि पर प्रतिष्ठित उसकी एक ऐसी अनुभूति है जो उसके लौकिक जीवन की दृष्टि तथा अनुभूति से भिन्न तथा सोचोत्तर योजी की है जिन काव्यों में कवि-संबंधना की मोचोत्तर गवित्ति नहीं होती, वे काव्य न बहे जाकर 'काव्यानुसार' ही बहे जा सकते हैं जिन्हें प्राचीन विद्वानों ने 'आलेख्यद्रव्य' अथवा 'रमणीयवर्गित प्रतिकृति' मात्र कहना अधिक उचित समझा है।

कवि और रसिक का साधारणीभूत प्रत्यय एकजातीय है

कवि के जिन साधारणीभूत प्रत्यय का उल्लेख उपर्युक्त अनुच्छेद में किया गया है, उसका काव्य-रसिक की मनोभूमिवा से भी अविलम्ब सम्बन्ध है।

वस्तुतः कवि का साधारणीभूत प्रत्यय तथा रसिक के काव्य-पाठ अथवा काव्य-दर्शन से प्राप्त साधारणीभूत प्रत्यय एकजातीय हैं। दोनों के हृदयसंवाद अथवा वास्तव्यवाद में एक प्रकार के तादात्म्य के तत्व समाहित हैं। काव्यगत नायकादि के अभिविशेष अथवा कवि की आत्माभिव्यक्ति को उस हृदय-संवाद के माध्यम के रूप में स्वीकार लिया जा सकता है। वस्तुतः संवाद का अर्थ 'एकत्रदृष्टस्य अन्यत्र तयादर्शनसंवादः' है जिसके कारण का व्यञ्चित मूल पात्र, कवि तथा काव्य-रसिक के अनुभव की ध्वनी तथा उनका स्वर 'एक' हो जाता है। भट्टरीत ने इसी सिद्धान्त को ध्यान में रखते हुए नायक, कवि और श्रोता के अनुभव को समानता प्रदान की है। कवि के साथ काव्यरसिक के हृदयसंवाद को दृष्टिगत करते हुए अभिव्यक्ति ने उचित ही कहा है कि 'कविमवित् ही परमार्थतः रस है जिसकी प्रतीति काव्य-रसिक को होती है।

रस के अधिष्ठता के लिए 'तन्मयीभवन' की योग्यता आवश्यक है

तन्मयीभवन की योग्यता काव्य-रसिक का एक आवश्यक गुण है। उस योग्यता की सम्पन्नता के लिए आस्वादयिता में तीन विषयों का होना आवश्यक है।—1—नाट्यगत अथवा काव्यगत अर्थों का सामान्यत्व से ग्रहण; 2—प्रतीति-विधानों और 3—अनुमानपटुता। नाट्य अथवा काव्यगत अर्थों का समन्वय से ग्रहण होने पर काव्यरसिक के सम्मुख ध्वनिविशिष्ट सम्बन्धों की प्रतीति की सम्भावना उत्पन्न हो जाती है जिससे रस-नित्यरस के मार्ग में विशिष्ट ध्यवधान उपस्थित हो जाता है। काव्य अथवा नाट्य में कविद्वारा जो प्रतीति अभिव्यक्त की जाती है, उसमें रसिक-हृदय की विधाति अवश्यमेव होनी चाहिए। उस प्रतीति से किसी निद्रि अथवा प्राप्ति का मान होने पर पूर्णतया रसास्वादन ही ही नहीं सकता। वस्तुतः काव्यनाट्यगत प्रतीति स्वयंपूर्ण होती है, अतः उसका आस्वाद भी उसी मात्र से लेना आवश्यक है। आचार्य आनन्दवर्धन ने उन बुद्धि को तत्त्वार्थरसिनी बुद्धि' कहा है जिससे सामान्यत्व से ग्रहण करने तथा काव्य-प्रतीति में विधान होने के दो विशेष धर्म रहते हैं। तन्मयीभवन के लिए तीसरी आवश्यक बात 'अनुमानपटुता' है जिससे काव्य-रसिक को क्षणिक प्रत्यय' अर्थात् 'तत्काल प्रतीति' हो जाती है। यों तो 'अनुमानपटुता' की प्राप्ति का क्रम वही है जो लौकिक अनुभवों से सम्बद्ध कार्यकारण-साधन-बाध का होता है किन्तु काव्यास्वादन की वेला में वह अनुमानपटुता 'क्षणिक प्रत्यय' के कारण रसिक में 'रसावेश' से आती है जिससे काव्यानन्द की तत्काल प्रतीति हो जाती है। काव्य-वर्णन वृत्तियों का संगुचन अब विधानुभावों द्वारा तात्कालिक प्रतीति के रूप में होता है तथा उसके लिए हमारी बुद्धि को व्यग्र नहीं होना पड़ता सभी वास्तविक 'रस-प्रत्यय' हो पाता है। काव्य के रसास्वादन के मार्ग में उपस्थित होने वाले

अनेक रस-विघ्न भी होते हैं जिनका विवेचन एवं स्वतन्त्र निबन्ध में किया गया है। यहाँ पर तो हम केवल इतना ही संकेत करना चाहते हैं कि 'क्षटिति प्रत्यय' अथवा 'तान्त्रिक अनुमानपट्टता' के अभाव में बाव्योत्पन्न रसितता की ठीक वही दशा हो जाती है जहाँ किसी जीर्ण क्षीर्ण अथवा टूटे फूटे वर्तन में रस की होती है। वस्तुतः रसास्वादन के समय भी अनुमान का एक क्रम रहता है, किन्तु उसकी प्रतीति ऐसे अविलम्ब भाव से होती है कि हम उससे क्रम का पता ही नहीं चलता। आचार्यों ने उक्त क्रम को 'फलानुमेय प्रारम्भ' के समान आस्थादा-नुमेय कहा है और आचार्य आनन्दवर्धन ने तो इसी विषय के स्पष्टीकरण के लिए 'रसाम्बाद' को 'अमलक्षयप्रमथनि' भी सजा दी है। उन्होंने रस के प्रत्यय का वर्णन निम्नलिखित नारिखाम दिया है जो अत्यन्त शक्तिशाली और गुदगन्भीर है —

तदपत् सचेतसां तोज्ज्यो वाक्ययन्विमुपात्मनाम् ।

बुद्धौ तत्त्वदर्शिन्यां क्षटियेवावभासते ॥

रसों की सुखदुःखरूपता

तत्त्वतः रस को आनन्द-रूप कहा गया है, किन्तु उसके व्यवहारगत विभेदों को दृष्टिगत रखते हुए विद्वानों ने उसकी सुखदुःखरूपता का भी निरूपण किया है। इस प्रश्न की विचारणा के मूल में आत्मा और मन का गहर्ष विद्यमान है। यदि रस को आत्मप्रकाशन का ही रूप माना जाय तब तो वह अपनी चिदानन्दमय स्थिति में आनन्दरूप ही है, किन्तु यदि उसे धानप-मवेदना से उद्भूत मनो-विकार की उदात्त परिणति समझा जाय तो उसका स्वरूप मुख दुःख के उभय-विध पुत्तियों का सम्पर्श करता हुआ चतता है। इस विषय की गहनता और व्यापकता में न जाकर हम भारतीय काव्यशास्त्रियों की प्रमुख मान्यताओं के अनुरूप ही इसका विवेचन करेंगे।

रसों की सुखदुःखरूपता

आचार्यों ने नाट्य रसों की विवेचना के प्रसंग में उनकी सुखदुःखरूपता का जो विमर्श किया है वह काव्य-रसों पर भी सघटित हो जाता है। उन रसों में रति, हास, उत्साह तथा विमय नामक स्थायिभावों से क्रमशः निपन्न शृंगार, हास्य, वीर और अद्भुत रस मुख्यतः सुखरूप माने गए हैं, किन्तु उनके साथ दुःख का सम्बन्ध भी रहना अवश्य है। उनको सुखात्मक तो इसलिए कहा जाता है कि उनमें चिरकाय पर्यन्त बने रहने वाले सुख की कामना और विषय-भोग की प्रमुखता होने से उनके लिए उत्कट अभिलाषा होती है और उनकी दुःखात्मकता का आधार यह है कि उनके विमृष्ट होने के भय से रत्यादि के साथ दुःख का अंततः सम्पर्क हो जाता है। यह कथन जहाँ शृंगार रस के सुख-दुःखमय उभयात्मक रूप का प्रमाण है, वहाँ आचार्यों ने हास्य रस को भी उभयात्मक माना है क्योंकि सुखात्मक हास में भी उसकी समाप्ति हो जाने पर सुख के साथ विद्युत्-कांति सदृश दुःख का भी क्षणिक सम्बन्ध होता है। उत्साहप्रभूत वीर रस में दुःखमिश्रित सुखरूपता इसलिए मानी गई है कि उसमें तात्कालिक दुःख तथा श्रम उठाकर बहुत से लोगों का उपकार करते हुए चिरकाय पर्यन्त सुख-प्राप्ति की कामना बनी रहती है। विमय नामक स्थायिभाव से निपन्न अद्भुत में निरनुमंघान अर्थात् बिना विचार के आपातवः तद्विस्तृत क्षणिक दुःखानुबिद्ध सुखरूपता का आभास मिलता है। अभिप्राय यह है कि संसार के सुख-दुःख

समन्वित स्वभाव की भाँति पूर्वोक्त चारों रस प्रधानतः सुखात्मक होने पर भी ध्वन्यहारीत उभयात्मक होते हैं ।

आनन्दवादी और उपचयवादी आचार्यों के अभिमत

आनन्दवादी आचार्यों ने रस को आनन्दयन संवेदना का ही आस्वाद कहकर उसे निर्विघ्न सविद्विधाति की अवस्था अथवा चर्चणा कहा है तो उपचयवादी आचार्यों ने उसे मुखदुःखात्मक रूप माना है । एक ही दृष्टि में रस 'स्थानि-विनक्षण' है ता दूसरे में मतानुसार वह 'स्थायी' मान है । आनन्दवादी आचार्यों की परम्परा में ध्वनिवार आनन्दवर्धन भट्टतृतीय भट्टनायक, अभिनव गुप्त, मम्मट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, प्रभारर मधुसूदन सरस्वती और पश्चिमाञ्ज अगन्नाथ आदि आते हैं तो उपचयवादी अथवा परिपोषवादी आचार्यों की परम्परा में इण्डी, वामन, मोत्तट क्षत्रुष, भोज तथा रामचन्द्र-गुणचन्द्र की गणना की जाती है । साध्यवादी आचार्यों को भी रस के सुख दुःखवाद की परम्परा स्वीकार है । केवल आनन्दवादी आचार्यों को यदि रस की ध्वन्यात्मकता में आस्था है तो मुखदुःखवादी आचार्यों को ध्वनिमत्त्व स्वीकार नहीं है । यों तो आचार्य भट्टनायक आपाततः भोगवादी हैं, किन्तु उनके द्वारा प्रतिपादित भावकत्व और भोजकत्व मत्तक व्यापार तत्त्वतः व्यञ्जना-व्यापार के ही रूप हैं जिसका विवेचन करते हुए आचार्य अभिनवगुप्त ने उन्हें ध्वनिवादियों के गिरट प्रतिष्ठित किया है । तत्त्वदृष्टि से तो हमें आनन्दवादियों का अभिमत ही विशेष सुग्राह्य प्रतीत है, किन्तु मुखदुःखवादियों के तर्क भी गर्वया उपेक्षणीय नहीं बहें जा सकते, क्योंकि उनमें आधुनिक मनोविश्लेषणवेत्ताओं को भी प्रचुर ज्ञान-ज्ञानघी उपलब्ध हुई है ।

उपचयवादी आचार्यों का मतव्य

उपचयवादी आचार्यों ने उस स्थायी भाव को रस माना है जो विभाव तथा ध्वनिधारी भावी में परिपुष्ट होकर स्पष्ट अनुभावों द्वारा साक्षात्कारित्व में निर्णीत होता है । यह रस मुखदुःखात्मक है ।¹ इष्ट विभाववादि द्वारा उपनीत होने वाले शृंगार हास्य, वीर, अद्भुत तथा शान्त रस मुखर हैं, किन्तु अनिष्ट विभाववादि द्वारा आनीत वाच, रोद, खेमता तथा भयानक रस दुःखरूप । इन आचार्यों का मत है कि लोकिव अवस्था में विद्यमान रहने वाला मुखदुःखात्मक भाव जब उसी रूप में परिपुष्ट होता है तो अपनी परिपुष्ट अवस्था में रसनीय बन जाता है । उपचयवादी आचार्यों की परम्परा में रामचन्द्र-गुणचन्द्र को विशेष

1. स्थायी भाव धितोत्तर्यः विभावव्यभिचारिभिः ।

स्पष्टानुभावनिश्चयः मुखदुःखात्मको रसः ॥

गीरव प्राप्त है, यद्यपि उनसे प्रायः डेढ़ सौ वर्ष पूर्व आचार्य भोज रस की सुख-दुःखात्मकरूपता का प्रतिपादन कर चुके थे। अभिनवगुप्त ने सांख्यवादियों के एक विशेष मत का उल्लेख करते हुए उन्हें भी सुखदुःखात्मवादी माना है। क्योंकि ये भी रस-विवेचना में 'परिपोष भाव' को ही स्वीकार करते चले हैं। आचार्य रामन ने अपने काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ में एक श्लोक उद्धृत करते हुए बतलाया है कि करुणनाट्यों में रसिकजन सुख दुःखों के सप्तत्व का ही अनुभव करते हैं।¹ लोल्लट का परिपोषवाद जिस रूप में 'करुणादी प्रत्युत दुःखप्राप्ति' का प्रतिपादन करता है, वह अनेक स्थलों पर अभिनवगुप्त द्वारा खण्डित किया गया है। अनुकरणवादियों के मत में भी रस की सुखात्मक और दुःखात्मक स्थिति की स्वीकृति के अनेक मित्र हैं। वस्तुतः सुखदुःखावादियों की परम्परा में 'स्थायी' को व्यक्ति-संबद्ध माना गया है और उस व्यक्ति-संबद्धता के परिपोष रूप को ही 'रस' कहना उन्हें समीचीन प्रतीत हुआ है। उनका मत है कि रस-निष्पत्ति में निरूपित विभाव आदि उपकरण स्थायिभाव के परिपोष के 'कारण' अथवा आदि—उपकरण हैं जिनकी उपपत्ति में स्थायी का लौकिक स्तर भी बना रहता है। वस्तुतः लौकिक स्थायी का स्वरूपतः परिपोष ही 'रस' है, अतः अपनी लौकिक सत्ता के कारण यह सुखदुःखात्मक स्वरूप माना जाता है। करुणादि भावों में आनन्दोपलब्धि होने का कारण निरूपित करते हुए उन्होंने लिखा है कि नाट्यभावों का स्वभाव अथवा नट का अभिनिवेश किंवा अनुकृति-कौशल ही आनन्द का कारण है जिसे नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने कवि अथवा नट-गत शक्ति का चमत्कार कहा है। ये उपचयवादी आचार्य रस-निष्पत्ति की विवेचना में एक विशेष क्रम को भी स्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि स्थायी से लेकर रसत्व की प्राप्ति का क्रम इस प्रकार विवेचित किया जा सकता है कि विभावों द्वारा 'उत्पन्न' अनुभावों के कारण 'प्रतीति योग्य' तथा व्यभिचारी भावों के कारण 'उपचित' होने वाला स्थायी भाव ही अन्तिम क्षण में रसत्व प्राप्त करता है। अपनी उपचित अवस्था में रस की संज्ञा धारण करने वाला स्थायी अपनी अनुपचित अवस्था में 'भाव' मात्र है और यदि उसका उपचय आवश्यक मात्रा में नहीं होता तो उसमें मद-तरता अथवा मदतमसा भी आ जाती है। अभिप्राय यह है कि उपचयवादियों की उपपत्ति के अनुसार रस को 'गमन-क्रिया के समान' पर्यन्त में बाने वाली स्थायीभाव को उपचित अवस्था कहा जा सकता है जिसमें न तो 'झटिति-प्रत्यय' के ही अवसर रहते हैं और न 'अखण्डसविद्विध्यानि' की ही सम्भावना है। अपनी

1. करुणप्रेक्षणीयेषु संभव. सुखदुःखयोः।

कथानुभवतः सिद्धः तथैवोच. प्रसादयोः ॥

पात्रगत, नटगत तथा रसिकगत भौतिक भूमिका पर अघिष्ठित रस की सुख-
दुःखरूप उभयविधता की विधि इसी आधार पर की जा सकती है ।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र का विभज्यवादी दृष्टिकोण

नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने विभज्यवादी दृष्टि से कुछ रसों को केवल सुखात्मक माना है और कुछ रसों को केवल दुःखात्मक । उन्होंने 'नाट्य-
दर्पण' के तृतीय विवेक की १०६ वीं कारिका की व्याख्या करते हुए लिखा है कि "इष्ट विभावोपनिषत् से उत्पन्न होने के कारण शृंगार, हास्य, वीर, अद्भुत और शांत नामक पाँच रस नितान्त सुखरूप हैं तथा अनिष्ट विभावोपनिषत् से उत्पन्न होने के कारण वरुण, रौद्र, भीष्म और भयानक मत्तक चार रस नितान्त दुःखात्म-
स्वरूप ।" उन्होंने अपनी विवेचना के अन्तर्गत उन विचारकों के अभिमत का खटन किया है जो सभी रसों को नितान्त सुखस्वरूप मानते हैं । इस विषय में उनका कथन उद्धृत करना अनुचित न होगा—

‘यत् पुन सर्वरसानां सुखमवस्थमुच्यते तत् प्रतीतिर्वाधितम् । आस्तां नाम
मुद्रविभावोपनिषत्, काम्याभिनयोपनीतविभावोपचितौर्ग्रिभयानको भीमस्तः
करगो रौद्रो वा रमाग्रादवना अनाहयेयां कामपि वनेशदशाभुपनयति । अतएव
मयानरश्मिदिविजने समाज । न नाम सुखाग्रादादुद्बेयो भटते ।’

‘अर्थात् जो लोग मत्त रसों को नितान्त सुखात्मक मानते हैं, उनका मत प्रतीति से बाधित हो जाता है । मिह, व्याघ्र आदि मुख्य विभावों में उत्पन्न भयानक आदि रस तो निश्चित रूप से वनेशप्रद और दुःखात्मक होते ही हैं, किन्तु काव्य के अभिनय में उपनीत विभावों से उपचित भयानक, भीष्म, वरुण वा रौद्र रस भी उनके आम्नादयिताओं में किसी अनिवार्य स्नेह-दशा को उत्पन्न कर देते हैं । यही कारण है कि, भयानक आदि रसों से प्रेरित समाज उद्भिन्न हो जाता है । यदि भयानक आदि रस सुखात्मक होते तो उनमें उद्भेग उत्पन्न नहीं होता क्योंकि सुख के आस्वादन से उद्भेग हो ही नहीं सकता । वस्तुतः भयानक आदि रस दुःखात्मक ही होते हैं ।’

रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने भयानक आदि दुःखात्मक रसों का विवेचन करते हुए एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकाला है और वह यह है कि इन रसों के आस्वादन में एक प्रकार का चमत्कार प्रतीत होता है जिसका कारण बहि और नट का योगलभाज है । अपनी मान्यता को सर्वमम्मन बनाने के लिए उनका कथन इस प्रकार है—

‘यत् पुनरेभिरपि चमत्कारो दृश्यते न रमात्वादविरामे मति यथावन्मिथ-
वस्तुप्रदमेवेन कविनटशक्तिगोचरेन । विस्मयन्ते हि शिरस्छेदकारिणापि प्रहार-
कुशलेन धैरिणा शौण्डीरमानिनः । अनेनैव च सर्वांगाद्वादेन कविनटशक्ति-

जन्मना चमत्कारेण विप्रलब्धा परमानन्दरूपतां दुःखात्मकेष्वपि कष्टादिषु मुमेषसः प्रतिजानते । एतदस्वास्तीत्येन प्रेक्षका अपि एतेषु प्रवर्तन्ते । कवयस्तु सुखदुःखात्मकममारात्रुरप्येण रामादिचरितं निबध्नन्त सुखदुःखात्मकरसानुबिद्धमेव अपनति । पानकमाधुर्यमिव च शोष्णास्वादेन दुःखास्वादेन सुतरां सुखानि स्वदन्ते, इति ।

अर्थात् भयानक आदि दुःखात्मक रसो मे भी चमत्कार का जो अनुभव होता है, वह रसास्वाद के समाप्त होने पर वास्तविक वस्तु के स्वरूप को प्रदर्शित करने वाले कवि तथा नट के शक्ति-कौशल के कारण प्रतीत होता है । (इसका अभिप्राय यह है कि कवि के वर्णन कौशल अथवा नट के अभिनय कौशल मे एक ऐसी शक्ति होती है जो विशिष्ट समय पर्यन्त भावक अथवा प्रेक्षक के मन मे चमत्कार का अनुभव कराती है) यह विषय वैसा ही है जैसे किसी का सिर काट डालने वाले शत्रु के प्रहार-कौशल को देख कर बीरो को भी विस्मय होता है । भयानक आदि रसो के विभाव और अनुभाव आदि के दर्शन से भी विस्मय आदि भाव उत्पन्न हो सकते हैं । सब अंगो को आह्लादित करने वाले तथा कवि और नट की शक्ति से उत्पन्न चमत्कार द्वारा प्रवर्धित होकर सहृदयजन कष्ट आदि दुःखात्मक रसो को भी सुखात्मक मानने लगते हैं । कवियों का कार्य सुखदुःखात्मक ससार के अनुरूप राम आदि के चरित को सुखदुःखात्मक रूप से रसानुबिद्ध करना होता है । जिस प्रकार पानकरस के माधुर्य मे मिर्च आदि का तीक्ष्णरसास्वाद एक प्रकार की विशेषता उत्पन्न कर देता है, उसी प्रकार दुःखात्मक कष्ट आदि रसो मे भी आनन्द का सा अनुभव होता है । वस्तुतः वे रस सुखरूप नहीं हैं ।

रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने अपनी मान्यता को उद्धृत करते हुए लिखा है कि शोकादि भाव सुखरूप हो ही नहीं सकते । उनका कथन है कि सीता का हरण, द्रौपदी का कचाम्बराकर्षण, हरिश्चन्द्र का चाण्डालदास्य, रोहिताश्व का मरण, लक्ष्मण का शक्ति-भेदन और मालती का व्यापादन आदि कार्य सहृदयो को किस प्रकार सुखास्वाद करा सकते हैं ? वस्तुतः अनुकायंगत कष्टादिभाव दुःखात्मक ही थे, अतः यदि उन्हें अभिनय मे सुखात्मक माना जाय तो वह अभिनय यथार्थ अभिनय कहा ही नहीं जा सकता । ऐसी स्थिति मे नाट्यदर्पण-कार का कथन है कि कष्टादि रसो को सुखात्मक मानना किसी भी रूप मे समुचित नहीं है । वे लिखते हैं,—

“अपि च सीताया हरणं, द्रौपद्याः कचाम्बराकर्षणं, हरिश्चन्द्रस्य चाण्डाल-दास्यं, रोहिताश्वस्य मरणं, लक्ष्मणस्य शक्तिभेदनं, मालत्या व्यापादनारम्भण-

भित्वाद्यभिनीयमान पञ्चता सहृदयानां च नाम मुखास्वाद । तथानुवायगतारम्भ-
वरुणादयः परिदेवितामुकारित्वान् तावद् द्रव्यात्मका एव । यदि चानुवरणे
सुखात्मानं स्युः न सम्यगनुवरणं स्यात् निपरीत्पेन भारतनादिति ।

रस के सुखदुःखमयरूप का रहस्य

रस की मुखदुःखरूपता के विवचन में जिन आचार्यों ने रस की जिस रूप में
नेत्रज मुखमय माना है वह व्यावहारिक दृष्टि में सर्वथा सत्य नहीं कहा जा
सकता क्योंकि वास्तविक शब्दतन्त्रा की रति वास्तविक दुःखत में सुखजनक होती
है जो अपने कल्पित रूप में सहृदयों में भी सुख उत्पन्न कर सकती है, किन्तु
वास्तविक शोक, भय, काय, और क्रुद्धता आदि भाव तो ससार में दुःखजनक
रूप में ही प्रसिद्ध हैं । वे कल्पित होकर भी सहृदयों में किस प्रकार सुख उत्पन्न
कर सकते हैं ? जब वे सुखोत्पादन ही नहीं कर सकते तो उन्हें किस प्रकार रस-
रूप माना जाय यह भी एक समस्या ही है । इस प्रश्न का उत्तर यदि इस रूप में
दिया जाय कि वास्तविक भाव भले ही दुःखमय हों, किन्तु कल्पित शोक सुखमय
होता है क्योंकि उसका सम्बन्ध सहृदयजनों के मानस धर्म है तो भी उचित नहीं
है क्योंकि व्यावहारिक उदाहरण से प्रकट है कि जिस प्रकार हम सर्प से भयभीत
होते हैं उसी प्रकार रस्सी में ध्रुमवत् कल्पित सर्प से भी भयवर्षित हो सकते हैं ।
जब हम वास्तविक रस की भाँति कल्पित रस से भी मुख की उत्पत्ति मानते
हैं तो हम वास्तविक शोक की भाँति कल्पित शोक से भी दुःख की उत्पत्ति
माननी चाहिए । ऐसा न मानने पर उक्त मिथ्यात्व में विरोध उपस्थित हो
जाता है ।

रस की मुखदुःखरूपता का जो पूर्वपक्ष उल्लिखित किया गया, वह मुखवादी
आचार्यों की मान्य नहीं है । उन्होंने शोरज-य वर्ण रस में भी मुख की उत्पत्ति
मिथ्य करने के शरत् प्रमाण के रूप में सहृदयों का 'हृदयमराद' उपस्थित किया
है जिसके कारण वे करुणरसप्रधान का-भी का आस्वाद कर मुख की ही प्राप्ति
करते हैं । उनका मत है कि जिस प्रकार शृंगाररसप्रधान 'अभिशापशानुत्तम'
आदि वाक्यों से सहृदय जनो की मुखानुभूति होती है, उसी प्रकार करुणरसप्रधान
'उत्तररामचरित' आदि वाक्यों में भी, यह एक अनुभवमिथ्य विषय है । आचार्यों
का यथन है कि कार्य के अनुरोध से कारण की उत्पत्ति कर ली जाती है । अतः
सोचोत्तर दोष भावना से भी आनन्दजनकता की भाँति दुःख प्रतिबन्धता की भी
व्यवस्था करने की चाहिए । अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार दोष-भावना का
आनन्दोत्पत्ति की जननी कहा जाता है, उसी प्रकार उक्त दुःख का प्रतिबन्ध-हेतु
भी कहा जा सकता है । कहने की आवश्यकता नहीं कि जिस प्रकार रतिप्रोढ़ा
अथवा सभोग-श्रिया में दत्तशत आदि व्यापार मुख-जनक तथा दुःख-प्रतिबन्धक

माने जाते हैं, उन्हीं प्रकार भूँहार तथा कण्ठरसप्रधान काव्य भी समान रूप से आह्लादकारी और दुःखप्रतिबन्धक होते हैं। यदि कण्ठरसप्रधान काव्यों से सुख और दुःख की उभयविध-प्राप्ति सहृदयसम्मत मानी जाय तो 'दोष-भावना' में दुःखप्रतिबन्धकता की बल्पना करने की कोई आवश्यकता नहीं रहती क्योंकि अपने-अपने कारणवश दोनों की उत्पत्ति स्वतः सम्भव है। कण्ठरसप्रधान काव्यों से दुःखोत्पत्ति मानने के विषय में एक कठिनाई यह भी है कि यदि काव्य-सर्जन और काव्यास्वादन दुःखरूप हो तो न तो कवियों की काव्य-रचना-विषयक प्रवृत्ति ही हो सकती है और न सहृदयों के मन में काव्य-रचना के पठन-पाठन अथवा श्रवण-दर्शन की भावना का ही उदय हो सक्ता है। यदि कण्ठरस से दुःखप्राप्ति मानने के विषय में किसी का बहुत अधिक आपत्त ही हो तो अधिक से अधिक यही कहा जा सकता है कि उसमें सुख की समता में दुःख की मात्रा अत्यल्प होती है। इसका स्पष्टीकरण हम उदाहरण द्वारा किया जा सकता है कि जैसे चन्दनादि के धर्पण में अंशतः दुःख के रहने पर भी उसके सौम्य और शैत्य का अनुभवजन्य सुख अपेक्षाकृत अधिक होता है जिसके कारण लोगों की उस क्रिया में प्रवृत्ति होती है, उन्हीं प्रकार कण्ठ-काव्यों में भी दुःख का वश घिरल और सुख का अंश बहुत मात्रा में होता है जिसके कारण सहृदयों की उस ओर प्रवृत्ति होना सहज है। हाँ, जो विद्वान् भावना-दोष को दुःख-प्रतिबन्धक मान कर कण्ठरसप्रधान काव्यों में भी एकमात्र सुख की ही उपलब्धि मानते हैं, उनकी मान्यता के विषय में तो किसी को कोई शक्य हो ही नहीं सकती।

कण्ठरसप्रधान काव्यों से एकमात्र सुख की उत्पत्ति न मानने वाले विद्वानों के अपने स्वतन्त्र नर्क हैं। उनका कथन है कि कण्ठ-काव्यों के आस्वादन से जो अधुपात आदि होते हैं, उन्हें किसी भी प्रकार सुखजनक नहीं माना जा सकता क्योंकि अधुओं का प्रवाह दुःख का संसूचक है। विद्वानों की इस धारणा में किंचित् मात्र भी बल नहीं है, क्योंकि यह एक अनुभवसिद्ध बात है कि केवल दुःख से ही अधुपात नहीं होता, अपितु अनेक बार सुखावस्था में भी अधुपात होने लगता है। कण्ठ रस की अनुभूति करते समय सहृदय जनो के जो अधु-पात होते हैं, वे दुःख के अभिव्यञ्जक न होकर उनके विलक्षण आनन्दातिरेक के ही प्रतीक हैं। प्रायः यह देखा है कि भगवत्कथा के श्रवण-काल में भगवद्भक्तों की आँखों से अविरल अश्रुधारा प्रवाहित होने लगती है जिसे किसी भी रूप में दुःख का प्रतिफलन नहीं कहा जा सकता। इस विषय में आचार्यों ने उचित ही कहा है कि 'संसार में दुःखजनक रूप से प्रसिद्ध पदार्थ काव्य में समुपनिबद्ध होकर व्यंजना-व्यापार की महिमा से अतौकिकीमूत बनकर अतौकिक सुख की उत्पत्ति करते हैं।' लोक के अन्य व्यापारजन्य अनुभवों में अवमत्कारवश वह कमनीयता नहीं होती जो काव्यव्यापारजन्य आस्वादरूप के अनुभव में होती है,

तभी तो उसे अलौकिक चमत्कारपूर्ण और 'विलक्षण-व्यापार' कहा गया है। तत्त्वतः उस व्यञ्जना व्यापार में दोष-भावना का हो प्रामुख्य रहता है जिससे समुद्भूत रति आदि का आस्वादन कर हम आनन्द प्राप्त करते हैं। दोषात्मक भावना के कारण सहृदय जनों में दुष्यत आदि की अभेद बुद्धि उत्पन्न होती है जिससे अगम्यत्वज्ञान रोक दिया जाता है अर्थात् वे स्वयं दुष्यन्त बनकर शकुन्तला को स्वभाषी-योग्य समझने लगते हैं।

रसास्वाद की आनन्दरूपता से उद्भूत प्रश्न

वाच्य-रस के आस्वाद को अनिवार्यतः आनन्दरूप मानने पर कुछ ऐसे सहज प्रश्न हमारे सम्मुख उपस्थित होते हैं जिनका समाधान बिना उसकी आत्माद्यता सर्वेदास्पद बन जानी है। ऐसे प्रश्नों में एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि वाच्य के व्यापक क्षेत्र में जब सुखात्मक और दुःखात्मक भावों की सादृश्य-मूला स्थिति है तो दुःखात्मकभावजन्य वाच्य-रचना उसी प्रकार हमारा मन प्रसादन किस प्रकार कर सकती है जिस प्रकार सुखात्मकभावीद्भूत वाच्य-कृतियों करने में समर्थ होती है। वाच्यानुमेवन में स्पष्ट है कि कल्याण रसों का आस्वाद भी सहृदय भावकों के चित्तानुरजन का आह्लादप्रद विषय रहा है। वस्तुतः वाच्यशास्त्रीय विवेचना का यह एक अत्यन्त मौलिक एवं महत्त्वपूर्ण प्रश्न है जिसका विश्लेषण भारतीय तथा पश्चात्य पद्धति के विद्वानों ने विविध दृष्टियों से किया है। इस प्रश्न की विवेचना द्वारा ऐसी अनेक वैचारिक गूँथियाँ भी सुलझाई जा सकती हैं जो वाच्य समीक्षा के प्रसस्त पथ पर वाचा-मुक्त से अवरोध उत्पन्न करती हैं।

करुण रस की आत्माद्यता : विश्वनाथ के विचार

करुण रस की आत्माद्यता का प्रश्न हमारे इस शिष्य विषय से मुख्य रूप से सम्बन्धित है। उनके अनुसार यह कहा जा सकता है कि जब रस आनन्दरूप है तो फिर शोक आदि स्थायिभावों में निष्पन्न करुण आदि रस किस प्रकार अनिर्वचनीय आनन्द प्रदान कर सकते हैं? इसका उत्तर देते हुए आचार्य विश्वनाथ ने लिखा है कि सहृदय सामाजिकों को कल्याण रसों में जो परमानन्द प्राप्त होता है, उसका प्रमाण उनकी भवेदनात्मक अनुभूति ही है।¹ महर्षि वाल्मीकि का शोकत्व जिस प्रक्रिया से श्लोक्तत्व की प्राप्त हुआ, उसका विश्लेषण करने से भी यही व्यक्त होता है कि करुण रस की अभिव्यक्ति दुःखात्मक न होकर सुखात्मक ही है। भवभूति ने भी जिस प्रसंग में करुण को ही एवमात्र रस कहा है, उसमें भी उसका वैलक्षण्य प्रकट होता है। कल्याण रसों की आनन्द-

रूपता का दूसरा प्रमाण यह है कि यदि वे सुघातमक न होते तो कोई भी व्यक्ति उनके आस्वादन के लिए साक्षात्कृत नहीं रहता। यह एक बड़ी विचित्र बात है कि जो भाव लौकिक रूप से हमारे लिए शोकजनक अथवा उद्वेगकारी प्रतीत होते हैं, वे ही काव्यगत अधिव्यंजना प्राप्त करते ही सौहार्दजन्य 'हृदयसवाद' के कारण प्रीतिप्रद बन जाते हैं। इस विषय में आनन्दवर्धन और अभिनव गुप्त ने उचित ही कहा है कि लौकिक शोक जब काव्य-चर्वणा के विषय होने हैं, तो उनमें एक ऐसा सम्बन्धभाव आ जाता है जिसकी आस्वाद्यता अलौकिक आनन्द की उपलब्धि कराती है। कष्टना को दुःखजनक मानने पर तो रामायण आदि कष्टप्रधान काव्यों को भी उद्देवकर मानना पड़ेगा जबकि वास्तविकता इसके सर्वथा विपरीत है। वस्तुतः रामायण आदि महाकाव्यों का कष्टभाव अपनी चमत्कृति में आनन्ददायक ही है और उसके श्रवण अथवा पठन-याठन से जो अधुप्रवाह होता है, वह अपनी संवेदना में सुघातमक ही कहा जायगा। लौकिक रीति से शोक को भरे ही दुःख का उत्पादक माना जाय, किन्तु जब वह काव्य और नाट्य में व्यजित होता है तो उससे निरन्तर कष्ट रस की स्थिति आनन्द की चमत्कृति से उत्पन्न हो जाती है। सच तो यह है कि जिस प्रकार लोक और काव्य-नाट्य परस्पर विलक्षण हैं, उसी प्रकार लौकिक शोक-हर्ष तथा काव्यगत शोक हर्ष भी परस्पर भिन्नता रखते हैं। काव्य और नाट्य के क्षेत्र में अवतीर्ण होते ही रामवनगमन तथा शंख्या-विद्या आदि घटनाएँ लौकिक दुःखों का क्षेत्र छोड़कर विभावन-व्यापार द्वारा हृदयग्राह्य बन जाती हैं जिनके द्वारा सहृदय सामाजिक अपनी शोकशामना का अलौकिक आस्वादन करने लगते हैं। आचार्यों ने लौकिक शोक की काव्यगत अलौकिक सुख-परिणति का स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है कि जिस प्रकार रतिप्रसंग में दलित तथा नरक्षत कामाभिभूत रमणियों के लिए दुःख के हेतु न होकर सुख के ही जनक होते हैं, उसी प्रकार काव्य और नाट्य की विभावरूप दुःखद घटनाएँ एकमात्र आनन्द की ही सृष्टि करती हैं। काव्य-कला में एक ऐसी विलक्षण शक्ति है जिसके द्वारा लौकिक शोकानुभूति परमानन्द-मदोह रूप रसमयता में परिणत हो जाती है। सच तो यह है कि रस की अनिर्वचनीयता के लिए कष्टरस जितना अधिक उपयुक्त है उतना शृंगार रस भी नहीं है। काव्य अथवा नाट्य में उपस्थापित कष्ट-चरित का श्रवण अथवा प्रेक्षण सहृदयों की चित्तवृत्ति विगलित कर देता है जिसके कारण उनका अधुप्रात हृदय के मधुर भार को हल्का करता हुआ आनन्द की सृष्टि करने में समर्थ होता है। हाँ, यह बात अवश्य है कि शोकादि भावों की काव्यगत परिणति का आनन्दपूर्ण आस्वाद केवल वे ही सहृदय प्राप्त कर सकते हैं जिनके अंतःकरण में रत्यादिरूप जागना के संस्कार जन्म-जन्मान्तर से संचित हो तथा जिनमें रस-चर्वणा की योग्यता के अनुकूल लक्षणों का संघटन

भी उपस्थित रहे। इन विषय में आचार्य धर्मदत्त ने उचित ही कहा है कि जिन नामात्रिणों के हृदय में रत्यादि बाननार्थों का अखण्ड बोध संचित है, वे ही नाम्य का रसास्वादन कर सकते हैं किन्तु जिनमें उक्त दासनाओं का अभाव है, उनको स्थिति रमशात्ता के सम्मन, दीवार और पत्थरों के समान है।¹ इन विषय में महाकवि कालिदास का यथन है कि रम्य दृश्यों का पदलीखन तथा मधुर श्रवण का श्रवण करने से हमारे चित्त में निरंतर प्रकार की जो उत्कृष्टता उद्भूत हो जाती है, उनके मूल में किसी-न किसी प्रकार की जो आत्मीयता बानना के मन्त्रों में अवलम्ब हो विद्यमान रहते हैं।² यदि ऐसा न हो तो वेदावरण और भीमावरण जैसे शुष्क-हृदय व्यक्ति भी उसी प्रकार नाम्य का रसास्वादन करने लगे, जिस प्रकार रत्यादि बाननान्मन्त्र सहृदय उन किया करते हैं।

धनत्रय और धनिक का दृष्टिकोण

धनत्रय और धनिक ने भी बाण्योद्भूत आन्वाह की प्रक्रिया और उसके प्रकारों का विश्लेषण किया है। उनके मतानुसार बाण्य का आस्वाह बाण्यार्थ के भेदों से आत्मानन्द के रूप में उत्पन्न होता है और मन की चार अवस्थाओं (विश्राम, विचार, क्षोभ और विशेष) के अनुसार उनके चार भेद हैं जो जनक शृंगार, वीर वीर्य, और शीघ्र नाम से मञ्जित किये जाते हैं। इन चारों भेदों से क्रमशः हान्य, जदुम्भा, भयानक और वरुण रमों की उत्पत्ति होती है। धनिक के शब्दों में 'आन्वाह एक प्रकार से प्रदत्ततर स्वानन्दोद्भूति-रूप है जो विभाषादि से समुष्ट स्यात्मात्मिक बाण्यार्थ के भावक के चित्त की अन्वोन्म संचालित शब्द-विभाषा की समाप्ति होने पर उत्पन्न होता है।' भेदों की दृष्टि से रमों की उत्पत्ति आठ है और उसी के द्वारा उनका स्पष्टीकरण तथा भेद निश्चय किया जाता है। उक्त आचार्य द्वय ने शृंगार, वीर और हास्य की विनोदात्मक प्रवृत्ति से बाननार्थ के भेदों में आनन्दोद्भूति मानी है, किन्तु साथ ही साथ यह भी स्वीकार किया है कि वरुणादि रमों में भी सहृदय के चित्त में आनन्द का ही उदय होता है। उन्हीं बाण्यगत वरुण रम की लौकिक वरुण से मिली माना है क्योंकि इनमें रसिकजनो की प्रवृत्ति उत्तरोत्तर बढ़ती रहती है। यदि बाण्यगत वरुण लौकिक

1. सदातनान्म सन्मन्त्र रसास्वादन भवेत् ।
निर्वाणनास्तु रगान् बाण्डुद्वयान्मन्त्रिणाः ॥
2. रम्याणि वीर्यं मधुराश्च निमग्नं रन्दात्,
पुनःपुनरीभवति यत् मुग्धोऽपि जनु ।
तच्चैतमा स्मरति नूनमबोधपूर्वम्,
भावस्तिरापि जनान्द्रसोद्भूतानि ॥

रक्षण के समान दुःखात्मक हो तो उसमें कोई भी प्रवृत्त होना नहीं चाहेगा और उस स्थिति में रामायण आदि महाबंधों का उच्छेदन ही हो जाएगा । कष्टात्मक काव्यों के पठन-पाठन अथवा श्रवण-दर्शन से रसिकजनों के मन में दुःख अथवा व्यथितादि का जो आविर्भाव होता है, वह केवल वृत्तवर्णन के श्रवण से उद्भूत है । लौकिक वैकल्प-दर्शन के समान वे प्रेक्षकों में भी उत्पन्न होता है, किंतु उनमें कोई आनंद विरोधी तत्व नहीं समझना चाहिए । अन्य रसों की भांति करुण रस भी आनंदोत्प्रेक्षक ही है—यही उनके कथन का मूल मतव्य है ।¹

अभिनवगुप्त का अभिमत

अभिनवगुप्त का मत है कि सभी रस 'स्वसंविद् चर्वणारूप ज्ञान के आनंदमय होने से मुख्य प्रधान होते हैं ।' लौकिक जीवन में जिस शोक को दुःखजनक कहा जाता है, वही शोक हृदय की निर्विघ्न विभ्रान्ति का रूप बनकर अपनी आत्मा-प्रक्रिया द्वारा कुक्षार रसियों के हृदय में भी आनंद की उपलब्धि करा सकता है । वस्तुतः हृदय की अभिव्रान्ति का नाम ही दुःख है, सभी दो सांख्यदर्शन के प्रवर्तक महर्षि कपिल तथा उनके अनुयायियों ने दुःख को रजोबुध की वृत्ति कहकर चंचलता अथवा अभिव्रान्ति को ही दुःख का प्राण माना है । विचारणीय विषय यह है कि जब करुण रस में भी हृदय की विभ्रान्ति होने के कारण उसका उपभोग मुखजनक होता है तो फिर अन्य रसों की आनंदरूपता में तो संदेह किया ही नहीं जा सकता । अभिनवगुप्त का कहना है कि यो तो सभी काव्यरस आनंदमूलक हैं, किन्तु उपरंजक विषयों के कारण उनमें भी दुःख का संस्पर्श रह सकता है । जिस प्रकार धीर रस क्रोध और सहिष्णुता प्रधान होता है, उसी प्रकार रति आदि से निष्पन्न शृंगार आदि रसों में भी विषयों की उपरंजकता पाई जाती है । हास, शोक, भय, जुगुप्सा और विस्मय आदि भावों में तो सकललोकभूषण विभावों द्वारा उपरंजकता की मात्रा अधिक होती है, अतः उनसे निष्पन्न होने वाले रसों का प्राधान्य अपेक्षाकृत कम माना जाता है । यही कारण है कि उत्तम प्रकृति के धीरोदात्त नायकों में हासादि का वर्णन प्रधान रूप से नहीं किया जाता और यदि वे वर्णन भी किये जाते हैं तो केवल रत्यादि के अक्षरों में ही । वस्तुतः आनंदमूलक विभ्रान्ति की दृष्टि में उनकी विशेष उपयोगिता नहीं है ।

स्वसंविद् की चर्वणा हो रस रूप है

स्वसंविद् की चर्वणा को रस-स्वरूप कह कर आनंदवादियों के सीपेस्थानीय आचार्य अभिनवगुप्त ने सभी रसों की आनंदरूपता प्रतिपादित की है । उनके मतानुसार रसचर्वणा मूलतः एकधन तथा प्रकाशमयी होती है, अतएव आनंद ही

उसका नारमृत तत्व है। रसाम्बाद के समय सहृदय का हृदय एवमन निर्विघ्न सविनि मे विघ्नान होता है जिनमे न तो किसी प्रकार का अंतराध रहता है और न चित्त का रजोवृत्तिजन्य चावत्य हो रह पाता है। चूंकि रास्य का रसास्वादन लौकिक हर्ष और शोक आदि का अनुभव न होकर स्वसवेदना का आम्बाद है, अतः उसकी आनदरूपता स्वतः निद्र हो जाती है। अभिनवगुप्त ने वरम रस मे निष्पन्न होने वाले आनद की संसिद्धि भी इसी आधार पर की है। यो तो अनुकरणवादियों ने भी नाट्यादि रस का अलौकिकत्व निरूपित करते हुए वरम मे आनद की निष्पत्ति विवेचित की थी, किन्तु अभिनवगुप्त ने इस प्रश्न का समाधान अधिक विवेक-मन्मत विधि मे दिया है। उन्होंने प्रयत्न लौकिक जीवन मे उदाहरण उपस्थित करते हुए यह मान्यता प्रतिष्ठित की है कि शोक मे दुःखोद्भव होने का कोई साम्बत नियम नहीं है क्योंकि हम अपने व्यावहारिक जीवन मे प्रायः इस विषय का अनुभव करते हैं कि हम अपने आमीष-जनो के शोक मे दुःखी शत्रुओं के शोक मे सुखी तथा तटस्थ जनो के शोक के प्रति उदासीन रहते हैं। वस्तुतः स्वयं सन्देह मे मौनित शोक भले ही हनें दुःखी बना दे, किन्तु व्यक्ति सम्बन्ध मे पड़े रहने वाले शोक मे दुःखानुभूति मानी ही नहीं जा सकती। अभिनवगुप्त ने तो हम प्रश्न को ही अन्वामाविक एवम अर्थ-भव कहा है कि 'शोक मुख का हेतु कौन होता है?' उन्हें अनुकरणवादियों का यह उत्तर भी मनोपजनक नहीं प्रतीत होता कि 'नाट्य भावों मे आनद प्राप्त होना तो इनका स्वभाव है।' उनकी तो मान्यता है कि 'रास्य' का आम्बादयित, मूलतः अपनी सवेदना का ही आम्बाद करता है और उसका वस्तु स्वतः आनद-रूप है, अतः सवेदना के आम्बाद मे दुःख की आसवा कौन हो सकती है? सच तो यह है कि उचित विभावादि की वर्वपा से हृदयसवाद' तन्मयीमवनक्रम द्वारा लोकोत्तर काव्यार्थ की निर्विघ्न प्रतीति ही रस का स्वरूप है, अतः यहाँ दुःख की कोई सम्भावना ही नहीं हो सकती। अधिक मे अधिक यह कहा जा सकता है कि शोक और रति आदि वासना-मन्वारों मे मत्वालीन उद्बोध के कारण उस एवमन सवेदनाम्बाद मे वैविध्य-निर्माण भवे हो जाय। यहाँ यह बात भी उल्लेखनीय है कि वासनाओं का यह उद्बोध लौकिक कारणों मे होकर अभिनवादि व्यापार से हो होता है।¹

‘महारस’ की कल्पना में सभी रसों का आनद निष्पत्ति है

अभिनवगुप्त ने सभी रसों की आनदरूपता का निरूपण करते हुए लिख

1. अस्मिन्मते तु सवेदनमेव आनदघन आस्वादते । तत्र वा दुःखान्वा ?
2. केवल तन्मय विषयकारणे रतिमोहादिवामनाभ्यामारस्तुद्बोधने च अभिनवादि व्यापारः ।

‘महारस’ की कल्पना की है वह ‘चर्यमाणैकप्राण’ है जिसका आशय यह है कि मुख्यभूत महारस का सारतत्त्व उसकी चर्यणा ही है। शृंगार आदि रस विशेष चर्यणारूप व्यापार के निदर्शक ‘महारस’ के भिन्न-भिन्न रूप कहे जा सकते हैं। आस्वादरूप एक ही महारस के शृंगारदि संज्ञक जो भिन्न-भिन्न रूप परिकल्पित होते हैं, उनका कारण विभावादि की विभिन्नताएँ हैं। अभिनवगुप्त ने ‘अनेन विभावादिभेद रसभेदे हेतुत्वेन सूचयति’—“स च विभावमासात्कारात्मक एव” आदि अनेक युक्तियों से यही तथ्य निरूपित किया है कि सत्त्वतः ‘रस’ एक ही है, किंतु विभावादि के भेद से उसके अनेक भेद हो जाते हैं। वस्तुतः रसास्वाद में विभावादि की चर्यणीयता के कारण सहृदयजनों के तन्मयीभूत वासना-प्रकार उद्बुद्ध होते हैं, जिनसे चर्यणा में विशिष्टरूपता आती है। कविकृत विभावादि की समी-जना के अनुरूप ही रसिक जनों की चर्यणा को विशिष्ट रूपता प्राप्त होती है जिसके कारण रसास्वाद की चर्यणा में भी वैचित्र्य का निर्माण होता है। अभि-प्राय यह है कि शृंगार तथा वीर आदि रस एक ही महारस के विभावादिकृत भेद के कारण बने हुए रसभेद हैं, जिनका विवेचन रस के सामान्य लक्षण से न किया जाकर विशेष लक्षण से किया जाना अधिक युक्तिमय है।

रस-विघ्न तथा उनका निराकरण

रस-विघ्नों का सामान्य रूप

रस-विघ्न काव्यास्वादन की प्रक्रिया के बाधक अथवा अवरोधक तत्व हैं। उनका सम्बन्ध काव्य के रचयिता और आस्वादयिता की मनोभूमिका से किसी न किसी रूप में अवश्य जुड़ा रहता है। काव्य-रचना की शब्दार्थमयी शरीर सघटना और रसमयी आत्मवत्ता में यदि किसी भी प्रकार की अपरिपक्वता के अंश उपस्थित हो जाते हैं तो उसने आपातोपकरणों में आत्मविश्रुति-विषयक न्यूनता की मत्ता अपना अस्तित्व धारण कर लेती है। यीं तो रसास्वादन की प्रक्रिया में महदय प्रमाता की चेतना अथवा उसने सबित् का प्राधान्य है क्योंकि वही रस का मूल्य आश्रय है, किन्तु काव्यगत रस-विघ्न भी आस्वादन-क्रिया में व्यवधान लाते ही हैं। यदि ऐसा न होता तो एक ही विषय पर निर्मित रचनाओं में रसानुभूति कराने का समान सामर्थ्य होता। महर्षि वाल्मीकि से लेकर अद्यावधि जिन कवियों ने राम-कथा का चित्रण किया है, वह अपनी हृत्प्रक्रिया और वैचारिक पृष्ठभूमि में किस प्रकार का पार्थक्य रखता है, यह उसके सुधी भावकों से अप्रकट नहीं है। कहने की आवश्यकता नहीं है कि जिस प्रकार भिन्न-भिन्न रचनाओं में रसास्वादन कराने की पृथक्-पृथक् क्षमता अथवा शक्ति रहती है, उसी प्रकार उसके आस्वादयिताओं की मन स्थिति का सम्बन्ध भी उनके रस-ग्रहण सामर्थ्य के अनुपात के कारण पृथक्-पृथक् रहता है। इस विचार-विदु को रस विघ्नों के माय मश्रुत कर हम मान्यता की प्रविश्यापन महज भाव से किया जा सकता है कि काव्यगत रसमग महदय जनो के मानगत रसमग का एक प्रमुख कारण है और जगती विवेचना के बिना काव्यास्वाद की प्रक्रिया का एक महत्वपूर्ण पक्ष अस्पृष्ट-मा रह जाता है।

‘रस-भग’ अथवा ‘रसोप’ रस विघ्नों के पर्याय हैं

आचार्य आनन्दवर्धन ने नवि की दृष्टि से रसभग के मुख्य पाँच कारण निर्धारित किये हैं, जिनका विम्वार शब्द विश्लेषण परवर्ती आचार्यों द्वारा विविध प्रकार के रस-शोषा के रूप में किया गया है। वे रस-शोष सूत्रतः रस-विघ्नों से ही सम्बन्धित हैं क्योंकि उनके द्वारा भी काव्य-रस में आस्वादन की प्रक्रिया में

अन्तराय उपस्थित होता है। आनन्दवर्धन ने विरोधी रस-सम्बन्धी विभाव्यादि के परिग्रह, 'रस-सम्बद्ध होने पर भी अन्य वस्तु का अधिक विस्तारपूर्वक वर्णन' 'असमय में रस की समाप्ति अथवा अनन्तर में उसका प्रकाशन,' रस का पूर्ण परिणाम होने पर भी उसका पौनःपुन्येन दोहराव एवम् व्यवहार के अनैतिकत्व आदि तत्त्वों में जिन रस-दोषों का व्याख्यान किया है, वे एक प्रकार से क. व्याख्याद की प्रक्रिया में बाधास्वरूप ही हैं। आचार्य मम्मट ने उपर्युक्त रस-दोषों की स्वीकृति के अतिरिक्त 'रसों की स्वभाव्याप्यता' 'विभावानुभावों की कष्ट कल्पना में अभिव्यक्ति 'असौ की उपेक्षा' और 'अनस का अतिव्यापन' आदि कतिपय विशेष व्यवधानों को जोड़ कर उनकी गणना बुद्धि कर दी है जिनकी विवेचना से वाक्या-स्वाद की प्रक्रिया के मार्ग में उत्पन्न होने वाले अन्तरायों का स्पष्टीकरण विशेष सुषोध्यता से किया जाता है। ये व्यवधान काव्य के समस्त रूप-प्रकारों और उनकी विधाओं में अंगभूत बन कर किसी न किसी स्थिति में उपस्थित हो ही जाते हैं। योंही ये व्यवधान काव्यास्वादन की प्रक्रिया में दोषोद्भावक हैं, किन्तु आचार्यों ने उनकी निरम्यता और अनित्यता का उल्लेख कर ऐसे रसों का भी विवेचन किया है जहाँ पर उनकी स्थिति काव्य के रसास्वादन की क्रिया में ऐसी बाधा नहीं ला पाती, जिससे उनकी गरमता सर्वत्र सदिग्ध समझ ली जाये। यस्तुतः रस-विघ्नों का यह विषय अत्यन्त गम्भीर और विचारणीय है, जिसका गम्भीर विमर्श काव्यकृतियों की अनुशीलन-वेला में ही सुषारू रूप से किया जा सकता है।

रस-विघ्नों के प्रकार और उनका निराकरण

अभिनवगुप्त के मतानुसार रस-प्रतीति के मार्ग में सात प्रकार के विघ्न उपस्थित होते हैं जो निम्नलिखित हैं—

1. ज्ञान के अयोग्य होना अर्थात् रस की सम्भावना का अभाव।
2. स्वगत (सामाजिकगत) अथवा परगत (नटगत) रूप से देश-काल-विशेष का सम्बन्ध।
3. अपने व्यक्तिगत गुणादि का विवशीभाव।
4. प्रतीति के उचित उपायों का वैकल्प्य अथवा अभाव।
5. प्रतीति के स्फुटत्व का अभाव।
6. अप्रयत्नता।
7. संशय का योग।

अभिनवगुप्त ने उपर्युक्त समस्त विघ्नों का उल्लेख करने के साथ-साथ उनके

निवारण के उपायों का भी प्रतिपादन किया है। संक्षेप में उनका विवरण इस प्रकार है—

1. रस-प्रतीति के प्रथम विधन को 'सम्भावना विरह' अथवा कल्पना का धभावरूप भी कहा जा सकता है। इसका ध्यान यह है कि काव्य धपका नाट्य-वस्तु की कल्पना से अपरिचित व्यक्ति रसास्वादन करने में असम्य होता है। मान्य है कि जब ज्ञात के विषय को असम्भव समझते याता व्यक्ति उस विषय में अपने ज्ञान को ही चिन्तित नहीं कर पाता तो फिर उसमें आनन्द की धुभूति या विधर्ति हो ही कैसे सकती है? इस विधन के कारण प्रविरता में रस की सम्भावना का सर्वथा धभाव रहता है। जिन प्रकार का-उज्ज्वला सवय वस्तु की प्रतीति न होने से काव्य का पाठक या आश्रादयिता उससे साध अपना हृदय-संवाद न कर पाने के कारण रसवर्षणा में धसमय होता है, उसी प्रकार बिबि र्णा अर्थात्कि से भी रसास्वादन में बाधा उत्पन्न हो जाती है।

रस प्रतीति के इस विधन के निराकरण का सबसे प्रमुख उपाय यह है कि अन्य सामाजिकों के साथ मोरसामान्य वस्तु-विषय का हृदयतवाद कर लिया जान। समुद्रतपन आदि लोकोत्तर व्यापारों में उनकी धसमाध्य स्थिति के कारण रस प्रतीति में जो एक प्रकार का विधन-ता आ जाता है उसे केवल उसी स्थिति में निराकरण किया जा सकता है जब हम अथर्विध धसिद्धि से उत्पन्न एवम् बद्धमूल विरधाम को परिपुष्ट करने वाले रस आदि प्रख्यात नामों का परिग्रहण कट आदि के रूप में कर लें। नाटकों में लोकोत्तर जावयों का प्रदर्शन इस प्रयोजन से किया जाता है कि उनके द्वारा सामाजिकों को उपदेश मिलता रहे और उनका चित्त भी धमल्लुग होता धने। इस प्रकार की विज्ञा से यदि रस-रहण की पद्धति में कोई बाधा हो तो उसे सामान्य धावधूमि पर धधनीय कर रस प्रतीति विधयक 'सम्भावनाविरह' तत्रक विधन का अपसरण किया जाना सहज सम्भव है।

2. इस रस विधन को मूलतः रसिधयन कहा जा सकता है। इसका अधि-धाय यह है कि यदि सामाजिक स्वयं मुखदुध धादि प्रतीतियों का अनुधव करता है तो कभी उसके कट होने के धय से, कभी उसकी रणा के लिए ध्यध हो जाने से, अथवा उसके सद्ग अन्व मुख की प्राप्ति की दृष्टा से, धपका उस दुध के परिस्थान की कठमता से अथवा उसके प्रकट करने की अधिलया से, अथवा उसके डिग्ने की धावना से अथवा धन्य विनी प्रकार से अन्य ज्ञान का उत्पन हो जाना भी रसास्वाद की प्रविधा के मार्ग मरक बडा विध है। यदि रस की परमपरध (मटगपरध) के नियम से सुवर माना जाय तो भी मुख-दुध आदि का संवेदन होने पर सामाजिक के धीतर निधय रूप से मुख, दुध और या माध्तरध्यादि अन्य ज्ञानों के उत्पन्न होने का कारण भी रसास्वाद में विधन

होता है। अभिनवगुप्त के मतानुसार इस विघ्न के निराकरण का उपाय यह है कि पूर्ववर्णविधि तथा अन्य प्रस्तावनाओं के अवलोकन से जो नटरूपता की प्रतीति होती है, उसके माध्यम अनुकायों की वेपथूता आदि के अनुरूप नट के स्वरूप की प्रतीति या आच्छादन कर लिया जाय जिससे स्वगत तथा परगत रूप में किसी भी प्रकार के देश और काल विशेष का सम्बन्ध न रहे। भरतमुनि ने माघाङ्गीकरण की मिथि द्वारा रसास्वादन के उपयोगी कारण-कलाओं का सग्रह सा कर दिया है जिनका अनुशोतन करने से इस बात का पता सब जाता है कि स्वगत या परगत रूप में रसानुभूति में आने वाले विघ्नों का निराकरण किम प्रकार किया जा सकता है।

3. रसानुभूति के मार्ग में तीसरा विघ्न सब आता है जब अपने व्यक्तिगत सुख-दुःख आदि से विवश बना हुआ व्यक्ति रसास्वादन-रूप वस्तु में अपना ध्यान एकाग्र न कर सके। इस विघ्न के निराकरण का उपाय यह है कि नाटक आदि के प्रत्येक पदार्थ में रहने वाले साधारणीकरण के प्रभाव से सबके भीय होने योग्य, शब्दादि विषयों से युक्त तथा गान, वाद्य और नृत्य आदि मण्डपद में चतुर गणिकाओं के द्वारा सामाजिक के मनोरंजन का आश्रय लिया जाय। इस प्रकार के आयोजन देखकर शुष्क एवम् अरस्तिक व्यक्ति भी हृदय की निर्मल सरसता प्राप्त कर सहृदय-सा बन जाता है जिससे उसके व्यक्तिगत सुख-दुःख के भाव तिरोहित हो जाते हैं। उस समय उनकी मानसी क्रिया विचित्र प्रकार की सी हो जाती है जिसके कारण सभी प्रकार के काव्य उसे रसास्वादन कराने लगते हैं।

4. 5. प्रतीति के उचित उपायों का अभाव होने से तो रस प्रतीति के मार्ग में विघ्न आता ही है, किन्तु अस्पष्ट प्रतीति भी रसानुभूति के मार्ग में एक उत्प्रेक्षणीय बाधक तत्व है। इन दोनों कारणों से उत्पन्न विघ्नों के निराकरण के लिए आवश्यक है कि उन लोकधर्मी तथा वृत्ति और प्रवृत्ति से उपरहित अभिनयों का आश्रय लिया जाय जो शब्द तथा अनुमान से भिन्न प्रकार का प्रत्यक्षरूप व्यापार उपस्थित करते हुए सहृदय जनो के हृदय में साक्षात्कारात्मक रसानुभूति करा सके।

6. रस-प्रतीति के मार्ग में छठा विघ्न उस समय आ जाता है जब हम एक ऐसी सदेहमूलक स्थिति से संपन्न हो जायें जिसके कारण गुणालंकारों की अपेक्षा रस की स्थिति अप्रसन्न या गौण हो जाती है। रस की अप्रधानता के फलस्वरूप हमारी अनुभूति विधायक नहीं हो सकती। यह अप्रधानता अचेतन विभाव और सानुभाव वर्ग में भी हो सकती है तथा संविदात्मक व्यभिचारिभावों में भी। वैसी स्थिति में उन विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों से अतिरिक्त स्पष्ट-

भाव ही चर्वणा या आस्वादन के योग्य होता है। इस विघ्न का निराकरण तभी हो सकता है जब रस की प्रधानता प्रतिष्ठित हो जाय और आस्वादयिता के मानस में किसी भी प्रकार की भ्रान्ति न रहे।

7. रस-प्रतीति का सप्तम विघ्न 'संशययोग' है। चूंकि रस-प्रक्रिया में विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का पृथक्-पृथक् स्थायिभावों में निरुद्ध रूप से अधिष्ठित रहने का कोई नियम नहीं है अतः अनेक बार यह निर्णय करने में संशय उत्पन्न हो जाता है कि अप्रुपातादि की कारण रस के अनुभाव समाप्त जाय या किसी प्रकार के नेत्ररोग अथवा आनन्द के प्रतीक। यही स्थिति शोध तथा भय नामक मनोभावों की है। व्याघ्र आदि विभाव रौद्र रस के स्थायिभाव 'शोध' तथा भयानक रस के स्थायिभाव 'भय' इन दोनों के हेतु हो सकते हैं अतः उन्हें देख कर रौद्ररस की उत्पत्ति होगी या भयानक रस की, इस प्रकार का संदेह उत्पन्न होना सहज सम्भव है। इस विघ्न का निराकरण करने के लिए ही आचार्य अभिनवगुप्त ने 'माय' के साथ 'योग' शब्द का प्रयोग किया है। उसका आशय यह है कि विभाव और अनुभाव आदि पृथक्-पृथक् रूप से तो संशय के उत्पादक हो सकते हैं, किन्तु अपनी सामग्री की समग्रता अथवा संयोगजन्य परिस्थिति में संशयजनक नहीं रहते।

रस विघ्नों की स्थिति उभयविधि है

वाक्यारवाद की प्रक्रिया के विवेचन-प्रसंग में जिन रसविघ्नों की बाधस्वरूप सिद्ध किया गया है, उनमें रस-दोषों के रूप में व्याख्यात होने का संकेत किया जा चुका है। कवि और वाक्य की दृष्टि से उनकी सत्ता विपरिणत है, किन्तु भावक अथवा सहृदय सामाजिक की दृष्टि से उन्हें विपरिणत कहा जा सकता है। यदि रस की स्थिति उत्पन्न सहृदय की चेतना में मानी जाय तब तो उनका सम्बन्ध विपरिणत रूप से ही सिद्ध होता है। हमें तो उनकी सत्ता दोनों ही रूपों में स्वीकार्य प्रतीत होती है, क्योंकि सहृदयजन जिस रसानुभूति का आस्वाद प्राप्त करते हैं, वह मूल रूप में कवि-श्रुति के भाष्य में ही उपलब्ध होता है। निश्चित है कि जब कवि-वर्म में किसी प्रकार की अपूर्णता अथवा दोषोद्भासना होती है तो वह सहृदयजनों की प्रतीति के लिए दोष उत्पन्न कर देती है। वाक्य-मूर्ति में अभिव्यक्ति और अनुभूति का समान महत्व है और उन दोनों में अविच्छेद्य सम्बन्ध रहता है, अतः रस-विघ्नों की विवेचना अथवा वाक्य-रस के आस्वादन की प्रक्रिया में बाधक बनने वाले उपकरणों का विश्लेषण करते समय कवि और भावक की उभयविधि मन स्थिति तथा रचना एवम् विवेचना के अनुक्रम का गमानुसारिक ध्यान रखना परम आवश्यक है।

रस-विघ्नों के निरास में ही रस-प्रतीति की प्रक्रिया सम्भव है

अभिनवगुप्त ने रस-प्रतीति के मार्ग में जिन सात विघ्नों का उल्लेख किया है, उनका निरास अथवा अभाव होने पर ही नाट्य अथवा काव्यरस का समग्रतः आस्वादन किया जा सकता है। वस्तुतः काव्य अथवा नाट्य में औचित्यपूर्ण विधि से प्रयुक्त विभावादि में ही ऐसी शक्ति होती है जो काव्य-रसिक के हृदय में विघ्नतासारणपूर्वक रसना व्यापार की निष्पत्ति कर सके तथा उसे निविघ्न रस-प्रतीति हो सके। अभिनवगुप्त के शब्दों विघ्नविहीन रस-प्रतीति की प्रक्रिया निम्नलिखित है :—

“तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचरात्मकसिद्धान्तजन्यस्याप्यात्मपरचित्त-
वृत्त्यनुमानाभ्यामिषाटवात् अधुना तैरेव उद्यानकटाक्षधृत्यादिभिः लौकिकीम्,
कारणत्वादिभुवनतिक्रान्तैः विभावनानुभावनसमुपरंज कव्यमात्रप्राणैः, अतएव
अलौकिकविभावादिष्वप्यपदेशभागिम्, प्राच्यकारणादिरूप सत्कारोपजीवीनाद्यव्याप-
नापविभावादिना नामामद्येवव्यपदेश्यैः गुणप्रधानतात्पर्येण सामाजिकधियसम्यक्-
योग (संयोग) सम्बन्धम् ऐकाग्र्य वा आस्वादिदिभिः अलौकिक निविघ्नसंवेदना-
त्मक चर्वणागोचरता नीतो अर्थः, चर्यमाणैकसारः न तु सिद्धस्वभावः तात्कालिक
एव न तु चर्वणातिरिक्त कालावलम्बी, स्थायिवितरण एव रस ।”

उपर्वुक्त मत का स्पष्टीकरण

अभिनवगुप्त का उपर्वुक्त रस-प्रतीति-विषयक अभिमत अत्यन्त तत्त्वपूर्ण और व्यावहारिक है। उन्होंने लोकव्यवहारिक का स्पष्टीकरण करते हुए बतलाया है कि इस ससार में प्रत्येक मनुष्य कारण, कार्य तथा उनके अन्य सहचरों का दर्शन करता हुआ उनके लिंगों अथवा चिह्नों से अपनी तथा दूसरों की स्थायी चित्तवृत्तियों का अनुमान करता है, जिसके नित्यकृत अभ्यास से उसे लोकव्यवहारगत षट्ता प्राप्त होती है। काव्य-पठन अथवा नाट्य-दर्शन द्वारा वह प्रमदा, उद्यान आदि कारणों, कटाक्षादि कार्यों और धैर्यादि अर्थों में लौकिक व्यवहार का प्रत्यक्षीकरण सा करता है जिसकी एक विशेषता यह है कि वह प्रत्यक्षीकरण काव्य अथवा नाट्य की भूमिका ग्रहण करते ही लौकिक कारणों तथा कार्यादि रूपों से भिन्न हो जाता है। यों तो काव्य में भी उनका कार्य क्रमशः विभावन, अनुभावन तथा समुपरंजन कराना होता है, किन्तु वे काव्यवर्णित विभाव, अनुभाव, तथा संचारी भाव अलौकिकता की अन्वर्धक संज्ञाओं से निर्दिष्ट किये जाते लगते हैं। वस्तुतः लौकिक कारणत्वादि की प्रतीति के स्थायी सत्कार विभावादि के आश्रय अथवा उपजीव्य बनकर लौकिक जीवन और काव्य-पठन से उद्बुद्ध होने वाले कार्य-कारणों में विभेद उत्पन्न कर देते हैं जिसकी अनुभूति अथवा भेदक धर्म का बोध केवल काव्यानुशीलन के क्षणों में ही

विद्या जा सकता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने उक्त मंदक धर्म की उपलक्षित कर काव्यात्वाद की प्रतिपाद के विवेचन-प्रसंग में काव्य-वर्णित विभावादि की लौकिक सजाओ ने भिन्न दृष्टि में निरूपित किया है। उनका मत है कि गुणप्रधान तारतम्य के कारण काव्य-रसिक की प्रतीति में अलौकिक विभावो, अनुभासो तथा व्यभिचारी भावो का जो औचित्यपूर्ण सम्बन्ध योग होता है, वह उत्तरी बुद्धि में प्रकाशित हो उसे एक विशेष प्रकार की एकाग्रता अथवा निदिधित्त सज्जता प्रदान करता है जिसकी खर्वणा का नाम 'रस' है। यह खर्वणा मय्या आत्मा ही काव्य-रस का सारभूत धर्म है जिन्ने खर्वणातिरिक्त कातावलम्बन न होकर तात्त्वान्विता तथा तथा स्थायीभाव से विलग्नप्रज्ञा रहती है। आचार्य अभिनव-गुप्त ने उनका परिज्ञान 'व्यंग्यमाप्यतेकमार, नात्मानिक' तथा 'स्फासितप्रज्ञ' आदि धर्मों के माध्यम से कराया है।

काव्यात्वाद की निर्विघ्न बनाने के लिए रसिधाय परामर्श

काव्य का आम्नादन वयनीय न होकर व्यस्य होता है। वाचक शब्द में इस विषय की समझ नहीं होती कि वह रस अथवा भाव का छोटन करा सके। अनेक स्थलों पर तो वाचक शब्द अपनी स्वशब्दवाच्यता द्वारा आम्नादन की विद्या में विघ्न-ता उत्पन्न कर देता है। इसका कारण यह है कि काव्य का प्रतिपाद केवल तत्त्वबोध अथवा अर्थग्रहण कराना ही नहीं होता, अपितु भावों की मूल स्थापना अथवा भाषा-संगतमक प्रतीति कराना भी नहीं होता है और केवल व्यञ्जना-आधार द्वारा ही सम्भव है। आचार्यों ने दिग्भ-विज्ञान की ज्ञान रूप में काव्यान् महत्व प्रदान किया है उनका अभिप्राय यही है कि ८०४ द्वारा महदप भावक जनो को भावों की ऐसी महजानुभूति होती है जिससे द्वारा वे अखर आम्नादना का आनन्द प्राप्त कर लेते हैं। आचार्यों ने काव्य-कृतियों और सामान्य वार्ताओं का अन्तर उनकी इतिवृत्तात्मकता और व्यक्तता को ही दृष्टिकोण में रखकर निर्धारित किया है। ही यह बात अवश्य है कि वही-वही मध्य-काव्य के विविष्ट-प्रसंगों पर इतिवृत्तात्मकता का विषय अभिप्राय सा हो जाता है, किन्तु ऐसे स्थलों पर भी यदि को क्यानुदन्ध की मोष्टवर्ण प्रविधि का ध्यान रखना पड़ता है। मुक्तक काव्यों में सामान्य ऐसी स्थिति नहीं आती। अभिप्राय यह है कि आचार्यों ने रस तथा उनकी निष्पत्ति के माध्यमभूत विभासानुभावादि की स्वशब्दवाच्यता की ज्ञान रूप में काव्य के आनन्दमय आम्नादन में बाधक माना है, उसे विशेष प्रकार की परिलोमा में ही ग्रहण किया जाना चाहिए। वस्तुतः रसों की स्वशब्दवाच्यता सभी स्थलों पर रस-निष्पत्ति अथवा आम्नादन की आम्नादना में अवरोध उत्पन्न नहीं करती। जिन प्राचीन आम्नादकियों ने रसों तथा भावों की निष्पन्नता से सम्बद्ध उपकरणों में स्वशब्दवाच्यता के

आधार पर उनकी विधनमयी स्थिति का निरूपण किया है, यह आज के संवर्द्धित ज्ञान-विज्ञान के आलोक में निरस्त किया जा सकता है। रससिद्ध कवियों की कृतियों के अध्ययन से स्पष्ट है कि उनके वर्ण्य विषयों की भावव्यञ्जना एवं रस-व्यञ्जना में स्वशब्दवाचकता भी रहती है, किन्तु उनकी अभिव्यक्ति के प्रबल प्रवाह के सम्मुख उमका अस्तित्व नहीं जम पाता। ऐसी स्थिति में हम न तो रसों की स्वशब्दवाच्यता के एकात पक्ष में ही हैं और न उनके सर्वव्यापि निषेध की मान्यता में आस्था रखते हैं।

किसी भी प्रबन्ध-रचना को लोकोत्तर रमणीय एवं सहज आस्वाद्य बनाने के लिए आवश्यक है कि उसमें रस-व्यञ्जना और भाव योजना का निर्दुष्ट मंचार किया जाय। प्रबन्ध काव्यों के अनुशीलन से स्पष्ट है कि उनमें साधारणतया एक रस अंगी तथा अन्य रस उनके अग-विरोध बनकर उपस्थित होते हैं। ऐसे काव्य-स्रष्टाओं का मूल प्रयोजन किसी रस-विशेष का पूर्ण परिष्कार करना होता है। एकरस की धरम परिणति के उपरान्त अब कोई काव्यकार उसका पुनः पुनः अभिव्यञ्जन करता है तो उसकी अभिव्यक्ति में विरसता अथवा परिम्लानता सी आ जाती है। आचार्य आनन्दवर्धन ने इस प्रकार की पुनः पुनः रस-दीप्ति को 'परिम्लान शुभ्र' से उपमित कर उसे चमत्कारविहीन और अवसादजनक कहा है, क्योंकि उसमें सहृदयजनों के लिए चित्त-विधाति की सामग्री नहीं रहती। यों तो कुशल कवियों ने एक ही रस की पुनः पुनः दीप्ति को भी नवीनता के परिवेश में आलोकित किया है। किन्तु सभी परिस्थितियों में यह संभव नहीं है। काव्य की रमणीयता तो इसी बात में है कि वह किसी एक मूल भाव को उसके विविध उपकरणों से संयुक्त कर उसे रस-कोटि पर्यन्त पहुँचा दे। उस कोटि पर पहुँचे हुए-माधुर्य का आस्वादन कर उसके प्रमाताओं का मानस परितृप्त हो जाता है और वे उसके आनन्द में तन्मय हो जाते हैं। प्रबन्ध काव्य की सुरम्य वनस्थली में यह क्रम एक ऐसी श्रृंखला से नियोजित रहता है कि उसको पुनः पुनः प्रदीप्त करने की कोई आवश्यकता नहीं पड़ती। उनकी पुनः पुनः दीप्ति की उपयोगिता अथवा अनुपयोगिता के विषय में आचार्यों में मत-वैविध्य होना सहज सम्भव है, किन्तु अधिकांश विद्वानों की तो यही मान्यता रही है कि काव्य में रस-योजना की अभिसन्धि करते समय उसे पिष्टपेषण की धृति से दूर रखा जाय। काव्य-कलेवर के सुगठित सघटन और समुचित समायोजना की दृष्टि से इस तथ्य की ओर ध्यान देना आवश्यक है अन्यथा काव्य-रस के आस्वादन की प्रक्रिया में अवरोध उत्पन्न हुए बिना न रहेगा। आचार्यों ने इस प्रकार की प्रवृत्ति को प्रबन्धगत रस-दोष की कोटि में परिणत किया है और कवियों को परामर्श देते हुए लिखा है कि वे रस-परिष्कार की कोटियों को सहज विधि में

हृदयगम करने का महत्व ममझे और अपनी रचना को ऐसी न बनने दे जिससे सहृदय काव्य-रसिकों के मन में कदाचित् अथवा स्तब्धता का संचरण हो जाय ।

य व्यानन्द के आस्वादन को अधिक से अधिक प्रतीतिगम्य और विगनित-वेदांतरस्पर्शशून्य बनाने के लिए आवश्यक है कि उसकी निष्पत्ति के आधारभूत अंगों का अभिविवेक अत्यन्त सजीवता और वनान्मकतापूर्वक किया जाय । वस्तुतः काव्य की वष्ये विषय सामग्री अपने प्रस्तुत एक अग्रस्तुतविधान में जितनी अधिक जीवत और मूलिमयी बन कर उपस्थित होनी है, उतनी अधिक वह काव्यानन्द की उपजीव्य निधि बनती है । जिन कवि की कृति का आस्वादन करते समय उसके भावों का महज चित्र अपनी नैगमिक प्रवृत्ति में हमारे मनो-मृदुर पर अनित नही होता, वह अपनी रचना में महान् नही कहा जा सकता । कवि का कर्तव्य है कि वह अपनी वष्ये-योजना को ऐसी दुरुह क्लिष्ट न बना दे कि उसका विम्व-विधान हीन हो सके और उसके ग्रहीता को कष्ट-कल्पना करनी पड़े । इसमें कोई सदेह नही कि काव्य में पाण्डित्य-प्रदर्शन के भी अवसर होते हैं, किन्तु वे उसके प्रकृत उपकरण नही हैं । वैदग्ध्यमयीभणिति अथवा ऊहात्मक चमत्कृति के अवकाश में वे भले ही महिमामण्डित कहे जा सकें, किन्तु काव्य-सरिता के सहज प्रवाह के मार्ग में वे दुर्गाह ही होते हैं । आचार्यों ने अनेक प्रयोगों में उन्हें क्लिष्टत्व दोष की अभिधा से लक्षित भी किया है । वस्तुतः उनमें काव्य की समग्री गुण-गरिमा और निष्पट अभिव्यक्ति का अभाव रहता है । उनकी उपयोगिता काव्य-कौतुक की दृष्टिसे प्राशस्त्य-प्रिया की भांति ही होती है जिसमें कवि वही सौ मूल्य-विम्व की रत्नमुल्ल खानर में उपमित कर प्रातः कालीन सुषमा को नुमायणी रंग प्रदान करता है तो वही दृष्टि-बूटो, प्रहेलिकाओं और समस्यापूर्तियों के सम्भार में ही अपना बुद्धि-कोशल नियोजित कर देता है । ऐसे काव्यों की प्रशंसा करने वाले भावर भी मिल जाते हैं, किन्तु उन्हें एक विशिष्ट वर्ग पर्यन्त ही सीमित किया जा सकता है । व्यापक दृष्टि से ऐसी कृतियों में सांवापुरजन और मन प्रसादन की अभीष्ट सामग्री की मूल्यता ही परिलक्षित होती है जिसे लोकसामान्य भावभूमि पर ग्रहण करने में शक्यता होने के अनेक अवसर विद्यमान हैं । सारांश यह है कि काव्यानन्द की अनुभूति में विभावादि की कष्ट-कल्पना अथवा भाषा-चमत्कार के बुनूहानजनक प्रयोग एक गीमा तक ही प्राप्य हैं जिसका विवेकसम्मत अभिज्ञान काव्य-न्रष्टा अथवा काव्य-भावक को अवश्यमेव होना चाहिए ।

रस-विष्णो के स्वरूप और उनके निवारण के कतिपय उपायों का विमर्श करने के पश्चात् अब हम केवल एक बात का उल्लेख करना आवश्यक समझते हैं और यह यह है कि भारतीय काव्यशास्त्र में उनकी विवेचना विमुक्त साहित्यिक

दृष्टि से की गई है। आज के युग-जीवन की मनुष्यता ने मानव-मन की प्रवृत्तियों में जो जटिलताएँ और विरतगतियाँ उत्पन्न कर दी हैं, वे कदाचिन् रस-विघ्नों के सामान्य रूपों से बड़ी अधिक आगे हैं, किन्तु काव्य-साहित्य को रागात्मिका वृत्ति के परिपक्वते में निरूपित करते समय पूर्व-विवेचिन् रस-विघ्नों की स्थिति और उनके निराकरण के उपायों की भली भाँति समझ लिया जाय तब काव्य के आनन्द-बोध की प्रक्रिया के सम्यक् उद्घाटन की दिशा में उपास्थित होने वाले अनेक व्यवधान निराकृत किये जा सकते हैं।

भक्ति-रस का रूप-विमर्श

भक्ति-रस का आदि स्रोत

भक्ति की रस-रूप में प्रतिष्ठा तथा उसके सत्त्वों का विमर्श भारतीय वाक्य-शास्त्र के ऊहापोह का एक अत्यंत आवश्यक विषय रहा है। भरतमुनि से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तब जिन वाक्यशास्त्रियों ने अपना रस-विमर्श प्रस्तुत किया है, वे भक्ति की स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठित न कर देवादिविषयक रीति की मजा देते हुए केवल भावमान मानते हैं, क्योंकि उनके अनुसार देवादिविषयक रीति और व्यक्तानुवृत्ति से ज्ञात हुए व्यभिचारिभाव केवल 'भाव' ही बहू जा सकते हैं। उसे स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठित करने का ध्येय उन वैष्णव आचार्यों को है जिनमें अपनी मधुरोपासना को मूर्द्धन्य स्थिति प्रदान करते हुए भक्ति को सर्वोपरि गुरुता प्रदान की थी। इस विषय में श्री रूपभोक्तामी-विरचित 'भक्तिरसामृतमिष्टु' नामक ग्रन्थ विशेषतः उल्लेखनीय है जिनमें उन्होंने वाक्यशास्त्रीय पद्धति से समस्त रसों का पर्यवसान भास्व-रस में करते हुए अपनी मौलिकता का परिचय दिया है। मध्यकालीन वैष्णव सम्प्रदायों में माधुर्य भक्ति का जो प्रबल प्रचार रहा, उसका मूल उद्घाटित करना कठिन सा है, किन्तु तत्त्वमीमासा की दृष्टि से उसका आदि स्रोत मनुष्य की उस प्रेम-भावना या रीति-वृत्ति में माना जा सकता है जो आत्म-प्रसार और आत्म-भासात्कार करती हुई अपने जीवन का परम आश्व उन्नत कर लेने के लिए अनादिनाल से समर्पणमुख रही है। विद्वानों ने वैदिक संहिताओं में प्रयुक्त 'मधुविद्या' और 'मधुसूता' आदि शब्दों की व्युत्पत्ति में माधुर्यापासना का बीज अनुमण्डित किया है, पर यह मत सर्वमान्य नहीं है। भाषवत सम्प्रदाय की पाँचरात्र संहिताओं में वर्णित चर्पासद का विषय विवेचन माधुर्यभाव की भक्ति का पृथग्वारता प्रतीत होता है। बौद्धों की लौकिक साधना, यूपियों की माधुर्यभावना और ईसाईयों की प्रेमोपासना में भी मधुरभक्ति के तत्त्व-वेष समाहित है। श्री मधुसूदन सरस्वती ने 'भक्तिरसायन' नामक ग्रन्थ में भक्ति की जो परिभाषा की है, उससे उसमें प्रेम, अनुराग और चित्त से इवोभाव का प्राधान्य सिद्ध होगा

है।¹ 'नारदभक्तिसूत्र' में उर्ध्व 'सा स्वस्मिन् परम प्रेमरूप' तथा 'साहित्यभक्तिसूत्र' में उसे 'सा परानुरक्तिरीश्वर' कहा गया है। इस विषय में गौडोय आचार्यों का का योगदान विशेष महत्वपूर्ण है। उन आचार्यों के विवेचन और निरूपण का ही यह प्रभाव है कि भक्तिपरक काव्य पर माधुर्य भावना का प्रचुर प्रभाव पड़ा और हिन्दी साहित्य का मध्यकाल भक्ति की अजय धारा से प्रपूरित हो गया। उस काव्य-साहित्य के वर्ण्य विषयों की शास्त्रीय समीक्षा करने पर भक्ति की त्याग निश्चय ही एक प्रमुख रस के रूप में स्पष्ट हो जाती है।

चैतन्य मत और भक्ति-रस की परम्परा

मद्यपि महाप्रभु चैतन्यदेव ने किसी मत या सम्प्रदाय का प्रवर्तन नहीं किया तथापि उनके व्यक्तित्व में ऐसा प्रबल आकर्षण और विलक्षण सम्मोहन था जिसके कारण षण्दासन के पट् गोस्वामियों ने उनका शिष्यत्व स्वीकार कर उनके सिद्धान्तों को शास्त्रीय व्यवस्था प्रदान की। बलदेव विद्याभूषण आदि विद्वानों ने चैतन्य-मत को माध्व सम्प्रदाय के अन्तर्गत निरूपित करने का प्रयत्न किया है,² किन्तु उनकी यह धारणा सत्यसंगत नहीं है। वस्तुतः चैतन्य मत का दार्शनिक सिद्धान्त 'अचिन्त्य भेदाभेदवाद' है जिसकी व्याख्या करते हुए जीव-गोस्वामी ने लिखा है कि 'भगवान् में स्वरूप आदि शक्तियों के अभिन्न होने के कारण विचार करना अशक्य होने से भेद प्रतीत होता है और भिन्न होने से विचार करना शक्य न होने से अभेद प्रतीत होता है, इसीलिए इनमें भेदाभेद स्वीकार किया जाता है। ये दोनों अचिन्त्य हैं जिसके कारण इस मत का नाम 'अचिन्त्य भेदाभेदवाद' है।³ हमें यहाँ माध्वमत और चैतन्य मत का तात्त्विक अन्तर निरूपित करना अभीष्ट नहीं है। हम तो यहाँ पर केवल इतना ही सकेत करना चाहते हैं कि काव्य में भक्ति-रस की मधुर प्रतिष्ठा कराने के क्षेत्र में चैतन्यमतावलम्बी पट् आचार्यों का महत्व विशेष रूप से उल्लेखनीय है क्योंकि

1. द्रुतस्य भगवद्धर्मात् धारावाहिकता गता ।

सर्वेण मनसो वृत्ति-भक्तिरित्यभिधीयते ॥

द्रवीभात्रपूर्विका मनसो भगवदाकाररूपा सविकल्पवृत्तिभक्तिरिति ।

2. इस विषय में बलदेव विद्याभूषणरचित 'गोविन्दभाष्य' और 'प्रमेय रत्नावली' नामक ग्रन्थ पठनीय हैं।

3. स्वरूपाद्यभिन्नत्वेन चिन्तयितुमशक्यत्वाद् भेदः, भिन्नत्वेन चितयितुं शक्यत्वाद् अभेदश्च प्रतीयते इति शक्तिशक्तिमतोर्भेदाभेदो अंगीकृतौ । तौ च अचिन्त्यौ । स्वमते तु अचिन्त्यभेदाभेदाद्यनेव अचिन्त्यशक्तित्वात् ।

(जीवगोस्वामी, भगवत्संदर्भः)

उन्ही से भक्ति-रस की परम्परा को काव्यमय गान्धीय प्रीति प्राप्त हुई है। रस विषय में 'भक्तिरसामृतमिधु' नामक छन्द सभी दृष्टियों से पठनीय है जिसमें न केवल काव्यगान्धीय रसा वा भक्ति-रस में पर्यवसान किया गया है बल्कि 'भक्ति' को मुख्य रस मानकर अन्य साहित्यिक रसों का वर्णन उसके अंग रूप में हुआ है। उन छन्द का विभाग मिश्र के रूप में इच्छित कर उसके रचयिता ने 'पद्मोदरीभूतचतुः सनुशा' के अनुसार उनके चार विभाग-पूर्व, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर-विश हैं जिनमें कुछ मिला कर तेईस सहस्रिया है और जिनके अन्तर्गत क्रमशः सामान्यभक्ति, साधनभक्ति, साधनभक्ति और प्रेमभक्ति का निरूपण पूर्व विभाग में, विभाव अनुभाव सात्त्विक भाव, व्याभिचारिभाव और स्यापिभाव का वर्णन दक्षिण विभाग में, गौरव, प्रीतिभक्तिरस, प्रेयोभक्तिरस, ह्यन्तभक्तिरस और नधुरभक्तिरस का वर्णन पश्चिम विभाग में तथा हास्य-भक्ति-रस, अद्भुतभक्तिरस, शौरभक्तिरस, वरणभक्ति-रस, रौद्रभक्ति-रस, भयानकभक्ति-रस, वीर्यभक्तिरस, मूर्खादिरम्पति-भक्ति-रस और रसाधान का विवरण उत्तर विभाग में किया गया है। यह सन्तुष्ट विवेचना आचार्य रूप-गोस्वामी के अष्टाष्ट पद्योत्तर और अष्टाष्ट प्रतिपादयमान का परिचय है। उनके अनुगीतन द्वारा भक्तिरस का प्रवृत्ति निमित्त, भक्ति-रस का प्राचीन गान्ध के प्रेमाभेद, शास्त्रन रसमिहान्त की भक्ति रस के प्रति उपवीर्यता और भक्तिरस की प्रविष्टा का मन्त्रक बाध हो जाता है। आचार्य रूपगोस्वामी का यह विवेचन रस प्रविष्टा में विषयित किने जाने वाला साधारणीकरण, सुविद्विष्यति, और माननी साक्षात्कारानिका प्रतीति की क्रांति में भी निरूपित किया जा सकता है जिनके कारण अनेक प्रकार की मौलिक उत्तमिष्यो के लिए समावर्ण्य बनी हुई है। आचार्यप्रवर के मतानुसार छन्द का व्यापितपादगुण्य अनुगीतन ही उत्तम भक्ति का लक्षण है जिनके सम्पुष्ट मोक्षार्ति मुख भी लुप्त हैं। उनके गन्दी में उन उत्तम एव सुदुर्लभ भक्ति का रूप निम्नलिखित है :—

अन्यानिवापितागुण्य ज्ञानवर्मधनादृतम् ।
 अनुदुर्लभेन हृत्प्राप्तुगीतन भक्तिरसना ॥¹
 केरुणी भुभरा भाजवपुशाहृत् सुहृत्तमा ।
 मान्दानन्दविशेषा मा श्रीकृष्णवर्धनी च सा ॥²

भक्ति-रस की काव्यशास्त्रीय प्रविष्टा

रूपगोस्वामी ने काव्यशास्त्र-विदेचित रस-निदान की प्रविष्टा के अनुसार भक्ति-रस की विवेचना की है। श्रीमद्भागवत में जिस भाष्यरत रस की 'अनुद-

1. भक्तिरसामृतमिधु, 1 : 1 : 11

2. वही 1, 1, 13

द्रवसंयुत फल' से उपमित किया गया था,¹ उसे श्री रूपगोस्वामी ने न केवल रस-विषयक पूर्णता ही प्रदान की अपितु उसे सर्वोपरि अंगी रस भी सिद्ध किया। जिस प्रकार रस-निष्पत्ति के लिए स्वादिष्ठाया के साथ विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का सहयोग अपेक्षित है, उसी प्रकार भक्तिरस के लिए भी वे अंग योजनीय हैं। आपास जी ने सामान्यतया वाच्य-आस्थीय रस-निष्पत्ति की परम्परा को अपनाकर उसी के मंत्रि में भक्तिरस का निरूपण किया है। उनका मत है कि 'भक्तिरस का स्वादिष्ठाव भगवद्वक्ति अथवा कृष्णरति है जो कि विभाव, अनुभाव, गारिहृभाष तथा व्यभिचारिभावों द्वारा श्रवण प्रपञ्च गन्त आदि की महापता से भक्तों के हृदय में आस्वाद्यता को प्राप्त होता है। भक्ति-रस का आस्वादन केवल बड़ी व्यक्ति कर सकता है जिसके मानस में पूर्वजन्म तथा वर्तमान जीवन की उत्तम कीटिपरक वासना या भक्ति-आत्मार विद्यमान हो।² अपने मंत्रम्य को विशेष स्पष्ट करने के प्रयोजन से उन्होंने लिखा है कि 'भाष्य रसा वैधी भक्ति के द्वारा जिनके दोषों का शमन हो गया है अतएव प्रसन्न और निर्मल चित्तवाले, भगवान् और भागवत ज्यों के संगर्भ में अनुरक्त रहने वाले, भगवान् के चरणों की भक्ति को अपना जीवन-सर्वस्व समझने वाले, प्रेम के अन्तर्गत् काम्यों का सर्वत्र अनुष्ठान करने वाले भक्तों के हृदय में ही प्राक्तन तथा आधुनिक दोनों प्रकार के संस्कारों से उज्ज्वल आनन्दरूपा रति ही आस्वाद्यता को प्राप्त होकर कृष्णादि रूप विधावादि के द्वारा देखने से प्रीति समस्कार की पराकाष्ठा को प्राप्त होती है।³ आचार्य ने रति (भाव) और प्रेम में अन्तर माना है और बताया है कि प्रेम की स्थिति भाव की अपेक्षा उत्कृष्ट श्रेणी की है, अतः वह भाव की अपेक्षा अधिक गरवता से रमहृपता प्राप्त कर लेता है। उन्होंने भक्ति-रस के लिए अभीष्ट विभावानुभावादि का भी वर्णन किया है और उनके सामान्य लक्षण-निरूपण में भी शक्ति के अनुकूल पक्षों की योजना कर दी है। आचार्य का कहना है कि रति के आस्वादन-हेतुओं का नाम 'विभाव' है और उनके आलम्बन और उद्दीपन राजक का भेद है। उन्होंने कृष्ण और उनके भक्तों को आलम्बन माना है क्योंकि वे ही रति के विषय तथा आधार बनते हैं। कृष्ण नायकों में शिरोरत्न ही नहीं, अपितु शाश्वत भगवान् हैं और उनमें समस्त महागुण नित्य रूप में विराजमान रहते

1. निगमकल्पतरुर्मेनितं फलं, बुरुमुखादमृतद्रवमयुतम् ।

पिबत भगवतं रसमाश्रय, मुहुरहो रसिका मुवि भावका ॥

2. रूप योगस्वायीः भक्तिरसामृतमिति, दक्षिण विभागः प्रथम महर्षि, प्रयोग-5-7

3. वही, श्लोक, 8-11

हैं। उनका आत्मरूप भी होता है तथा अन्य रूप भी। उन्होंने कृष्ण में चौंसठ गुण निर्दिष्ट कर उनका सक्षण-मुरस्सर सोदाहरण विवेचन किया है। भारतीय नाट्यशास्त्र अथवा नाट्यशास्त्र में धीरोदात्तादि सत्रक जो चार प्रकार के नायक माने गये हैं, उनके भी लक्षण श्रीकृष्ण-चरित में निरूपित कर श्री स्वामीजी ने उदाहरणपूर्वक उनका सघटन प्रस्तुत किया है। इस विस्तारण द्वारा रूपगोस्वामी की अद्भुत योग्यता का बोध होता है। उन्होंने विविध ग्रन्थों से उदाहरण संचित करते हुए अपने सहज सौहार्द और नीरक्षीर विवेक का परिचय दिया है। इन विवेचन की एक मुख्य विशेषता यह है कि श्रीरूप-गोस्वामी के भगवानुत्तर लोच में दीपवत् प्रतीत होने वाले मात्सर्य आदि भाव भी कृष्ण की चरित सीला के आश्रय में गुण बन जाते हैं। इसी प्रसंग में उनका यह निर्णय विशेषतः उल्लेखनीय है कि कृष्ण के गुण ही भक्तों के गुण होते हैं।

भक्ति-रस के उद्दीपन विभाव

प्रस्तारित के उद्दीपन विभावों के विषय में रूपगोस्वामी का कथन है कि उनके अन्नगंत भगवान् श्रीकृष्ण के गुण, चेष्टाएँ तथा अलङ्करण आदि मुख्य रूप में आते हैं। गुणों का क्षेत्र बाह्यिक, वाचिक और मानसिक रूपों तक व्याप्त है। बाह्यिक गुणों में आयु सौन्दर्य, रूप तथा मृदुता आदि आते हैं। यद्यपि बाह्यिक गुण कृष्ण के स्वरूपमूर्त ही हैं तथापि वे स्वरूप से अभिन्न होने पर भी बाह्यनिक भेद को स्वीकार करके ही स्वरूप में भिन्न गुणों के रूप में बहे गये हैं, क्योंकि इस प्रकार से कथित होने पर ही वे उद्दीपन विभाव होते हैं। इन गुणों में आलम्ब्यन्तव्य तथा उद्दीपनत्व का उभयनिष्ठ समावेश रहता है। आयु में बौमार, गौगण्ड तथा वैशोर अवस्थाएँ आती हैं तो सौन्दर्य में अंगों का यथोचित सन्निवेश रहता है। रूप का अभिप्राय यह है कि जिसके द्वारा अलङ्कार अलङ्कार्य बन जाय। बौमल स्पर्श की भी सहन न कर सकने को मृदुता कहते हैं। रूपगोस्वामी ने वाचिक तथा मानसिक गुणों का वर्णन न कर उनका उल्लेख मात्र किया है। उन्होंने कृष्ण-भक्ति के उद्दीपन विभाव की चेष्टाओं में राम आदि सीलाओं और दुष्टों के यथ आदि को महत्त्व दिया है। अलङ्करण और प्रसाधन के उपकरण वस्त्र विन्यास और अलङ्कार आदि हैं। प्रसाधन का एक अन्य साधन 'आभरण' या केशादि की बनावट है। 'आलेष' भी अनव प्रकार के होते हैं। मण्डन-रूप प्रसाधन में मुकुट, पुण्डन, हार, चौकी और नूपुर आदि को गणना की जाती है। आभार्य के गुण, चेष्टा तथा प्रसाधन रूप उद्दीपनविभावों के अतिरिक्त स्मित की भी चतुर्थ उद्दीपन विभाव माना जाता है। अग-मोरभ पञ्चम उद्दीपन विभाव है। वेश नामक षष्ठ उद्दीपन विभाव में वेणु, मुरली और शशिवा-वादनवास की रंगिमाएँ परिगणित होती हैं। रूपगोस्वामी ने शृंग, नूपुर, चरण-चिह्न, दोत्र, तुलसी, भवन और दिवग नामक सात और

अंग जोड़कर तैरह प्रकार के उद्दीपन माने हैं। इस प्रकार का वर्णन इतना अधिक भव्य और आकर्षक बन गया है कि उसके द्वारा शृंगार की उद्दीपन अवस्था विशेष आकर्षण के साथ व्यक्त हो सकी है।

अनुभावों और सात्विक भावों का विमर्श

रूपगोस्वामी ने अनुभावों को चित्त में स्थित मुख्य भावों के बोधक कहकर उन्हें प्रायः बाह्य क्रिया रूप माना है और उन्हें 'उद्भासुर' की संज्ञा दी है। उनके मतानुसार भक्ति-रस में माधारणतया भीत और क्षेपण नामक दो प्रकार के अनुभाव आते हैं जिनमें नृत्य, वितुलन, गीत, क्रोशन, तनुमोदन, हुंकार, जम्भण, श्वासभूमा, लोकानपेक्षिता, माससा, अट्टहास, घूर्णा और हिकका आदि की गणना होती है। इन तैरह प्रकार के अनुभावों के अतिरिक्त शरीर का कूलना तथा रक्त का निकलना नामक कुछ अन्य अनुभाव भी हैं, पर वे बहुत कम देखे जाते हैं अतः उनका वर्णन नहीं किया गया है।

सात्विक भावों के सम्बन्ध में रूपगोस्वामी का कहना है कि साक्षात् अथवा किञ्चित् व्यवधान से कृष्ण-सम्बन्धी भावों से आक्रान्त चित्त का नाम 'सत्त्व' है। सत्त्व से जो भाव उत्पन्न होते हैं, उन्हें सात्विक भाव कहते हैं। स्निग्ध, दिग्ध तथा रक्ष संज्ञक तीन प्रकार के सात्विक भाव हैं। स्निग्ध के दो प्रकार हैं—मुख्य और गौण। साक्षात् रूप से कृष्ण संबंधिनी रति से आक्रांत सात्विक भावों को गौण कहते हैं। दिग्ध सात्विक भाव वे हैं जो मुख्य तथा गौण नामक दोनों प्रकार की रति के बिना होने वाले भावों में मन के आक्रांत होने पर रति के अनुगामी रूप में उदित हो। रक्ष भाव एक प्रकार के रोमांचित भाव हैं जो कृष्ण की मधुर तथा आश्चर्यमयी वार्ताएँ सुनने से उत्पन्न होने वाले आनन्द और विस्मय के कारण अक्षत-अवक्षिप्त किन्तु रतिगूँथ पुरुष में कहीं-कहीं उत्पन्न होते हैं। चित्त के वेग के कारण विकार को प्राप्त होकर जब प्राण शरीर को अत्यन्त विक्षुब्ध कर देता है, तब भक्त के शरीर में स्तम्भ, स्वेद, रोमांच, स्वरभेद, कम्पन, ध्वरण्य, अथृपात तथा भूर्छा नामक सात्विक भावों की उत्पत्ति होती है। उस समय प्राणों की गति या तो आकाश को छोड़कर अवशिष्ट चार तत्वों का अवलम्बन करती है या कभी स्वयं स्वतन्त्र रूप से वह (प्राण) देह में सर्वत्र विचरण करता है। आचार्यों का कथन है कि प्राणों का बाह्य विक्षोभ 'अनुभाव' कहलाता है तथा आंतरिक विक्षोभ सात्विक भाव। इन सात्विक भावों के अनेक आधार और रूप हैं। स्तम्भ नामक सात्विक भाव हर्ष, भय, आश्चर्य, विषाद और क्रोध से उत्पन्न होता है और उसमें चाणी आदि का अभाव, निश्चलता और शून्यता आदि होते हैं। स्वेद नामक सात्विक भाव हर्ष, भय और क्रोध आदि आंतरिक चतुष्टियों से उत्पन्न होकर बाह्य अनुभावों के रूप में

शरीर में प्रसवेद उत्पन्न कर देता है। रोमाच की उत्पत्ति आश्चर्य, हर्ष, उत्साह और भयादि से होती है। उसमें रोम खड़े हो जाते हैं और अंगों में किसी वस्तु के स्पर्श आदि जैसा अनुभव होने लगता है। स्वरभेद गजब सात्त्विक भाव विपाद, विस्मय, अमर्ष, हर्ष और भय से उत्पन्न होने वाली 'स्वरविकृति' का नाम है जिसे 'गदगदिना की आदि जननी' कहा जा सकता है। वेपथु नामक सात्त्विक भाव भय, क्रोध, जोर हर्ष आदि से उत्पन्न होकर शरीर को अस्थिर बना देता है। वैक्लवं में विपाद, रोष और भय आदि के कारण मुखविकृति में मतिनता और वृणता-जन्म विषण्णता आ जाती है। वह विवर्णता विपाद में श्वेतिमा, धूमरता और काकिमा रूप होती है जबकि क्रोध में वह शक्निमा एवं भय में रक्निमा तथा शुक्निमा रूप रहती है। अथु की उत्पत्ति हर्ष, रोष और विपाद-जन्म है जिसमें नेत्रों में शोभ, राग और समार्जन आदि होता है। प्रलय उस सात्त्विक भाव का नाम है जो सुख या दुःख के अतिराग के कारण चैष्टा तथा ज्ञान से रहित हो जाने की स्थिति में उत्पन्न होता है।

यों तो सत्य से उत्पन्न होने के कारण स्थायी तथा व्यभिचारी सजब भाव भी सात्त्विक ही होते हैं, किन्तु मुख्य रूप से स्वेद और स्तम्भ आदि आठ सत्व-मूलक भाव ही सात्त्विक भाव कहलाते हैं। जिस प्रकार सत्व के न्यूनाधिक्य द्वारा प्राण तथा शरीर के विक्रोम में भी तारतम्य होता है, उसी प्रकार सात्त्विक भावों में भी न्यूनाधिक्य तारतम्य पाया जाता है। अधिकाधिक बढ़ते हुए सात्त्विक भाव चतस्र धूमायित, ज्वलित, शीघ्र तथा उद्दीप्त नाम से चार प्रकार के होते हैं। सात्त्विक भावों की यह वृद्धि भूत्वाभिव्यापकता, बह्वृग-व्यापिता और स्वप्नोत्थपं के कारण तीन प्रकार की होती है। रूपगोस्वामी ने सात्त्विक भावों के इन प्रकारों का वर्णन जखन्त विस्तारपूर्वक किया है। उनका मत है कि उद्दीप्त भाव ही कृष्णविषयक परमरति अर्थात् 'महाभाव' में और भी अधिक उद्दीप्त हो जाते हैं जिसमें समस्त सात्त्विक भाव एक साथ चरम सीमा तक पहुँच जाते हैं। उन्होंने बतलाया है कि सात्त्विक भावों की प्राप्ति चार प्रकार के साधनानुमान भी होते हैं जो या तो रत्याभास और मत्वाभास से उत्पन्न होते हैं या सत्वरहित या विपरित रूप में पाये जाते हैं। रूपगोस्वामी ने 'मनिरत्नानुगिणु' के दशक विभाव की तृतीय सहरी में इन सबका अत्यंत विस्तारपूर्वक विवेचन किया है।

व्यभिचारिभावों की रूप संश्लेषित

रूपगोस्वामी ने वाचिक, आविर्ग और मात्त्विक रूप से स्यादिभाव की गति का संचालन करने वाले भावों की व्यभिचारिभाव या मत्वादिभाव कहा है। ये भाव स्यादिभाव रूप अमृत-सागर में ऊमिवत् उन्मज्जित और निमज्जित

होते हैं; सहरोँ के समान उमे संबंधित करते हैं तथा अमृत में तद्रूपता को प्राप्त होते हैं।¹ उन्होंने काव्यशास्त्र में प्रतिपादित व्यभिचारिभावों के ही समान तैत्तिरीय प्रकार के व्यभिचारिभाव माने हैं और प्रत्येक व्यभिचारिभाव का वर्णन कृष्णभक्ति को उपलक्षित करते हुए किया है। इन व्यभिचारिभावों में से कोई व्यभिचारिभाव किसी दूसरे व्यभिचारिभाव का परस्पर विभाव और अनुभाव भी हो सकता है। जैसे ईर्ष्या निर्वेद का विभाव (कारण) होती है जबकि असूया में ईर्ष्या की मिश्रित रूप से अनुभावता रहती है।² रूपगोस्वामी ने व्यभिचारिभावों की परस्पर विभावता का वर्णन करने के साथ स्वतंत्र और परतंत्र के भेद से भी उनकी प्रकार-गणना की है। व्यभिचारिभावों के अनिरिक्त व्यभिचारिभावामात्र भी होता है। उसका प्रयोजक या तो अस्थानस्वरूप प्रतिकूल्य होता है या अनौचित्य। व्यभिचारिभावों की भी उत्पत्ति, सधि, शक्लता और शांति नामक चार अवस्थाएँ होती हैं। वस्तुन भावों का यह विवेचन अत्यन्त गहन है। रूपगोस्वामी ने 'भावा विभावमनितान्वितस्तत्तय ईरिता' कह कर स्वाभाविक तथा आगतुक नाम से उनके दो विभाग किये हैं तथा इन दोनों की पुषक् पुषक् रूप से व्याख्याएँ भी की हैं। उन्होंने स्वाभाविक भाव को 'व्याप्यान्तर्बहिः स्थितः' माना है और मंजिष्ठा राग से उपमित किया है। उसके प्रति विभावों की विभावता नाममात्र की ही होती है। आगतुक भाव पटादि की लासिमा के समान हैं। वह अपने विशेष कारणों से ही उत्पन्न होता है और उन्हीं से बढ़ता है। रूपगोस्वामी ने इस विषय का भी विश्लेषण किया है कि भावों के वैशिष्ट्य की भाँति भक्तों में भी वैशिष्ट्य होना है। उन्होंने चित्त की स्थिति गरिष्ठ, गम्भीर, महिष्ठ और उत्तान नामक अभिधा से चार प्रकार की मानी है। गरिष्ठ चित्त स्वर्णविण्डवत् होता है तो महिष्ठ चित्त तूलविण्डवत्। गम्भीरचित्त को सिंधुसम तथा उत्तान को 'पल्लवादिबत्' कहा जा सकता है। महिष्ठ चित्त में वे भाव विद्यमान होने पर भी नहीं दिखाई देते, किन्तु सोदिष्ठ चित्त में वे अनायास ही प्रदर्शित हो जाते हैं। कर्कशचित्त वयः, स्वर्ण और जटु के समान माना गया है और कोमलचित्त मोम, भक्खन तथा अमृत के तुल्य। रूपगोस्वामी का निर्णय है कि थोड़े कृष्णभक्तों का चित्त अमृत के समान स्वभावविद्रवीभूत तथा गरिष्ठादि गुणों से युक्त रहता है।

स्थाविभावका लक्षण और कृष्णविषयक 'रति' का प्राधान्य

रूपगोस्वामी ने स्थाविभाव की परिभाषा देते हुए लिखा है कि 'जो भाव

1. भक्तिरसामृतासिंधु, दक्षिण भाग, चतुर्थी सहरी, श्लोक-संख्या 1-3
2. भक्तिरसामृतासिंधु, दक्षिण भाग, चतुर्थ सहरी श्लोक संख्या 4-8

अविरुद्ध और विरुद्ध समन्त भावों की अपने वक्ष में करके उत्तम राजा के समान शोभित होता है, वह 'स्यायिभाव' कहलाता है। भक्तिशास्त्र में श्रीकृष्ण विषयक रति ही स्यायिभाव है जिसे रसज्ञों ने मुख्य तथा गौणी मन्त्र दो भेदों में परिवर्तित किया है। शुद्धत्व विशेषात्मारति ही मुख्य रति है जिसके स्वार्थ और परार्थ नामक दो भेद हैं। स्वार्थारति अविरुद्ध और स्पृष्ट भावों से अपने को मुष्ट करती है और विरुद्ध भावों के द्वारा उमका अभिभव करना बटिन हो जाता है। परार्थ रति का कार्य स्वयं का मनोवश कर अविरुद्ध अपना विरुद्ध भावों का पोषण करना है। मुख्य परार्थ रति को शुद्धा प्रीति, मलय, बाल्मन्य तथा प्रियता-भेद से पाँच प्रकारों में विभक्त किया गया है। इनमें भी शुद्धारति सामान्या स्वच्छा और शांति नामक तीन प्रकारों की होती हैं और वह जगों में बम्पन तथा नेत्रों में मोतनोन्मीलन उत्पन्न करती है। रति के शेष प्रकारों में भी श्रीकृष्ण तो आत्मस्वन होते ही हैं। इन सब रतियों के भेदोपभेदों का विवेचन 'भक्तिरसामृतमिधु' के दक्षिण विभाग की पचम सहरी में किया गया है।

गौणी रति के प्रयोजक-प्रकार और उनकी रसमयता

रूपगोस्वामी ने गौणी रति का निरूपण करते हुए लिखा है कि जो रति विभाव के उत्तर से उत्पन्न भावविशेष को, स्वयं मनुचित सी होती हुई ग्रहण करती है, वह गौणी रति कहलाती है। गौणी रति के प्रयोजक सात प्रकार के भाव-विशेष होते हैं, जिनके नाम हाम, विस्मय, उन्माह, शोक, क्रोध, भय और जुगुप्सा हैं। इनमें से जुगुप्सा का छोड़ कर शेष छह भावों में श्रीकृष्ण विभाव ही सकते हैं। जुगुप्सा रति में बेचन देहादि का ही विभावत्व स्वीकार्य है।¹ 'रूप-गोस्वामी का मत है कि हामादि सातों भाव विशेष किसी विशेष भक्त में रति द्वारा सौन्दर्यातिशय प्राप्त कर उस समय की नीता आदि के अनुसार कुछ बात के लिए स्यायित्व प्राप्त कर लेते हैं, अतः उन्हें स्यायिभाव कहा जाना है। गौणी रति के हाम आदि भेदों में कोई आधार नियत नहीं है। किसी नियत आधार के अभाव में ये भावों सामयिक भाव महज होने पर भी दृष्टि भावों से तिरस्त्र होकर लीन हो जाते हैं। अपने अ धागे के कारण अपने स्वरूप में सर्वत्र विद्यमान रति आत्यंतिक स्यायिभाव है जो समन्त पक्षों में रहता है। विपक्ष अर्थान् भक्तों से भिन्न व्यक्तियों में स्यायिभावत्व को प्राप्त होने पर भी भक्ति रस के क्षेत्र में इन रति के बिना हाम आदि मारे भाव व्यर्थ हो जाते हैं। सच तो यह है कि रतिगुण्य होने के कारण अविरुद्ध भावों में सबलित होकर

अद्वित्य व्यभिचारिभाव अपने समन्वित रूप में भी भक्तिरस की योग्यता नहीं प्राप्त कर सकते । निर्वेदादि व्यभिचारिभाव नष्ट हो जाने हैं, अतः उनको स्थायिभाव नहीं माना जा सकता । मति और रस आदि तो स्थायिभाव ही नहीं सकते । ऐसी स्थिति में यही कहना उचित है कि हासादि भावों रति-भाव ही संपुष्ट होकर भक्तों में स्थायिभाव बनते हैं तथा श्रीकृष्ण के प्रति अपना प्रेम सर्वाधिक करते हैं ।¹ रूपगोस्वामी ने हासादि रति भावों के लक्षण निरूपित कर उदाहरण पुरस्सर उनका विवेचन किया है । उनका मत है कि हासादि भावों में रतिरूप का ही प्राधान्य है और जब तक वे रसावस्था प्राप्त नहीं कर लेते, तब तक 'स्थायिभाव' ही कहलाते हैं ।

रूपगोस्वामी ने काव्यशास्त्रीय परम्परा के अनुसार सैतीस व्यभिचारिभाव, आठ स्थायिभाव और आठ सार्वत्रिक भाव के योग से कुल उन्चास भाव माने हैं । उनका यह कथन उल्लेखनीय है जिसमें उन्होंने यह तथ्य स्वीकार किया है कि 'श्रीकृष्ण के साथ सम्बद्ध होने के कारण त्रिगुणातीत तथा प्रीतानन्द रूप होते हुए भी त्रिगुणात्मक पदार्थों से उत्पन्न होने के कारण वे सब भाव सुख-दुःखमय अर्थात् उभयात्मक से प्रतीत होते हैं ।'² 'सुखप्रधान भावों को शीत तथा दुःखात्मक भावों को उष्ण भी कहते हैं । यह एक विचित्र बात है कि परमानन्द-मयी होने पर भी रति स्वभावतः शीत भाव न होकर उष्णभाव मानी जाती है, किन्तु बलिष्ठ शीतभावों से पुष्ट होकर वह शीतरूप बन जाती है । वही रति उष्णभावों के सम्पर्क से अत्यधिक उष्ण होकर सत्तापित करती हुई भी प्रतीत होने लगती है जिसके कारण विप्रलम्भ में दुःख का भारातिशय्य सा आभासित होने लगता है ।'³ बस्तुतः रूपगोस्वामी भी इस मत के समर्थक हैं कि मुष्ण और गौणी नामक रति श्रीकृष्ण आदि के स्मरण, दर्शन और स्मरण द्वारा उनके विभावादि की रूपता प्राप्त कर भक्तों में रस-रूप हो जाती है । उन्होंने 'यानक' के स्थान पर 'रसाल' शब्द का प्रयोग कर रसानुभूति का आनन्द स्पष्ट किया है । इस विषय में उनकी निम्नोक्त कारिकाएँ दृष्टव्य हैं ।

रतिद्विधाऽपि कृष्णाङ्गी शुनिखर्गते स्मृतः ।

तैविभावादिता बदिभस्तद्भक्त्येषु रसो भवेत् ॥

यथा दद्यादिकं द्रव्यं शर्करामरिचादिभिः ।

सयोजनविशेषेण रसालादयो रसो भवेत् ॥⁴

1. भक्तिरसामृतासिन्धुः दक्षिणभाग, पंचम सहरी, श्लोक-संख्या-35-41
2. वही, श्लोक-संख्या 61-62
3. भक्तिरसामृतासिन्धुः दक्षिणभाग, पंचम सहरी, श्लोक संख्या 61-62
4. वही, श्लोक संख्या 63-64

‘पानक’ अथवा ‘रसाल’ रस की प्रक्रिया

श्री रूपगोस्वामी ने बतलाया है कि यों तो ‘रसाल’ नामक आस्वाद रस भक्तों के अंतःकरण में अपूर्व चमत्कार की उत्पत्ति करता है, किन्तु वह रत्यादि विभावों द्वारा एक रूप में होते हुए भी प्रमानाओं की भिन्न-भिन्न विशेषताओं के कारण अनेक रूपमें भी प्रतीत होता है। इस बात को इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि पृथक्-पृथक् प्रतीत होने वाले विभावादि अवयव रस की एकरूप लक्षणरूपा प्राप्त कर सभी-सभी विशेष रूप की प्रतीति कराते हैं जिसे पानक-रस की प्रक्रिया से समझा जा सकता है।¹ विभाव का अर्थ है ‘रति की तत्सद् आस्वाद-विशेष के लिए योग्यता उत्पन्न करने का साधन।’ उसकी सामान्य व्युत्पत्ति “विभाव यति आस्वादयोग्यता कुर्वन्ति इति विभावः” के रूप में की जा सकती है। ‘अनुभावयति’ इति अनुभावा’ की व्युत्पत्ति के अनुसार यदि रति का अनुभव कराने वाले अथवा उसके आस्वादविशेष को हृदय में अंतर्गत व्याप्त कराने वाले ‘अनुभाव’ हैं यों ‘मचारयति इति मचारिण’ के अनुसार आस्वाद-योग्य एवं अन्तःकरण में अनुभूत होने वाली रति को जो सचारित करते हैं अथवा विविधता को प्राप्त कराते हैं, उन्हीं का नाम ‘सचारिभाव’ है। ‘विभावादि के ये लक्षण रूपगोस्वामी को भी अभिप्रेत हैं और उन्होंने भक्तिरस की निष्पत्ति की प्रक्रिया में उनका समुचित प्रयोग किया है। उनका तो स्पष्ट मत है कि विभावताऽऽदीनानीय वृष्णादीन्मज्जलरति ‘अर्थात् मज्जलरति ही वृष्णादि को अपना विभाव बना कर विभावन आदि व्यापारों को प्राप्त अनुभावादि के द्वारा अपने आपको पुष्ट करती है जिससे रस की निष्पत्ति होती है।’ उनका तो यहाँ तब कहना है कि परिपक्व रति वालों के लिए जो वाक्य और नाट्य की भी कोई उपयोगिता नहीं है, क्योंकि उन्हें सामान्य रूप से की जाने वाली भगवच्चर्चा में भी अतीविक रस का आस्वादन होने लगता है। वास्तव में नाट्य-कावि का दर्शन और वाक्यादि का पठन-भाषन तो अनुरित रति के लिए परिपोषक मात्र है। इस विषय में निम्नलिखित कारिकाएँ दृष्टव्य हैं :

रत्नालया भक्त्येभिर्बुद्धैस्तीरेव वारिधिः ।

नवे रत्यनुरे जाते हरिभक्तस्य नस्यचित् ॥

1. प्रतीयमाना प्रथम विभाववाद्यास्तु भागशः ।

गच्छन्तो रसरूपत्व मिविता या रसप्रदताम् ।

यथा मरिचवृक्षादेरेकीभावेऽपि पानको-

उद्भासः कश्चित् क्वापि विभावादेस्तथा रसः ॥

विभावत्वादि हेतुत्वं किञ्चित्साध्यनादयोः ।

हररोपपत्तिरिति विधौ रसास्वादः सती भवेत् ॥¹

भक्ति-रस के आलोचक में रस-सिद्धान्त का अंतर्भाव

यद्यपि रूपगोस्वामी का विवेचन मुख्यतः भक्ति-रस की प्रतिष्ठा के लिए ही अभिप्रेत है, किन्तु उसके द्वारा काव्यस्वाद के व्यापक सिद्धांत भी हस्तगत हो जाते हैं। उन्होंने भगवद्विषयक रति को अपनी विवेचना का मुख्य आधार बनाकर अपना मंतव्य व्यक्त किया है और बतलाया है कि समस्त रस-प्रक्रिया का स्पष्टीकरण उसके माध्यम से सहज रीत्या किया जा सकता है। अन्य भाषाओं की भांति उन्हे भी रस का अलौकिकत्व शून्य है और वे भी विभावनादि के अन्तर्गत साधारणीकरण की एक ऐसी शक्ति मानते हैं जिसके कारण प्रभाता समयवा सामाजिक अपने आपको विभावनादि रूप राम आदि से अभिन्न समझने लगता है। लौकिक स्थिति में स्वमंचद्वय रूप में अपने हृदय के भीतर प्रणीत होने वाले दुःखादि मर्माभाव भी काव्यनाटकगत अलौकिक विभावनादि के कारण प्रबल आनन्ददायक रसास्वाद उत्पन्न करते हैं जिसका अभिप्राय यह है कि लौकिक रूप में जिन्हे स्वगत दुःख कहा जाता है, वह काव्य और नाटक में प्रौढ आनन्दरूप हो जाता है।²

रूपगोस्वामी ने रस की सुखस्वरूपता के साथ-साथ उसकी साक्षात्कारात्मक प्रतीति मानी है। उनका मत है कि सत्तार में सुखादि भाव भले ही पराश्रित रूप से प्रतीत होते रहे, किन्तु काव्य और नाटक में विभावनादि व्यापार के कारण सामाजिक के हृदय में वे परमानन्दसदोह के उत्पादक होते हैं। भरतमुनि के रस-निष्पत्ति-सूत्र के अनुसार तो रसनिष्पत्ति के लिए विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों की त्रयी अनिवार्यतः अपेक्षित हैं, किन्तु रूपगोस्वामी के मतानुसार काव्य और नाटक आदि में कहीं-कहीं उनमें से एक या दो को अनुपस्थिति होने पर भी रसास्वाद हो सकता है। ऐसे स्थलों पर विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव में जिन एक या दो का वर्णन उपस्थित होता है, वे शेष दो या एक का आशेष करा लेते हैं और इस प्रकार तीनों की उपस्थिति हो जाने से रस-

1. भक्तिरसामृतसिन्धुः दक्षिण विभाग, पंचम सहरी- कारिका संख्या 77-78

2. प्रभाता तदभेदेन स्वं यथा प्रतिपद्यते ।

दुःखादयः स्फूर्तोरपि जातु स्वीयतया हृदि ॥

प्रोद्धानदचमत्कारचर्वणामेव तन्वते ।

पराश्रयव्रतमाप्येते जातुकातः सुखादयः ॥ वही- कारिका संख्या 86

(भक्तिरसामृतसिन्धु, दक्षिण विभाग, पंचम सहरी, कारिका 85-86) ।

निष्पत्ति में कोई बाधा नहीं पड़ती। उन्होंने स्त्री पुरुषादि-विषयों में सामान्य और लौकिकी रति से भी रस की निष्पत्ति नहीं मानी है क्योंकि लौकिकी रति तो तन्त्रा और घृणा जैसे भाव भी उत्पन्न हो सकती हैं जबकि काव्य और नाटक आदि में साधारणीकरण तथा विशावनादि व्यापार द्वारा वही रति अपने व्यक्ति विशेषानुबद्ध स्वरूप का परिस्थापन कर सामाजिक भाव में व्याप्त अलौकिक स्वरूप प्राप्त कर लेती है जिसका अर्थ यह है कि वह रसास्वादन रूप है। कृष्ण-रति को तो उन्होंने और भी अधिक अलौकिकी और आश्चर्यमयी कहा है क्योंकि वह कृष्ण का मयोग होने पर भक्त के भीतर अत्यन्त आह्लादप्रद रस विशेष उत्पन्न करती है तथा वियोग दशा में भी अद्भुत आनन्द का विवर्त धारण करती हुई भी वृद्धि का प्राप्त होकर अत्यन्त तीव्र दुःखाभास प्रकाशित करती है। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि रूपमोक्षामी का मतानुसार कृष्ण का श्रजवासी रूप ही कृष्ण विषयक रति की चरमावधि है और उसकी श्रीढात्रा के सम्मुख द्वारिकाधीश कृष्ण का महान् बागों को भी बाई महता नहीं है क्योंकि श्रजवासी कृष्ण के मुखनयन का अगस्त्य नदमोर्षि कृष्ण की माधुरी से उत्पन्न आनन्द-सागर का भी पान कर सकता है। इस विषय में उस 'भक्तिरसामृतासिधु' की पञ्चम 'नहरो की निम्ननिधिता कारिकाएँ' उद्धृत करने योग्य हैं

हृदये परमानन्दमदोहमुपचिम्बत ।

सद्भावरेषेष्टिभावादे किञ्चिन्मात्रम्य जायत ॥ 87 ॥

सद्भरचतुष्टयाशेषात्पूर्णतैवोपपद्यत ।

रति म्पितान्जुकार्येषु लौकिकरवाद्रिहनुभि ॥ 88 ॥

रस स्यान्नेति नाट्याज्ञा यदाहुर्युक्तामव तत् ।

अलौकिकी रिवय कृष्णरति सर्वादभुताद्भुता ॥ 89 ॥

योगे रसविशेषत्व गच्छयेव हरिप्रिय ।

वियोगे त्वद्भुतानन्द विवर्तत्व दद्यत्यपि ॥ 90 ॥

तनोत्येषा प्रगाशतिमरामासत्त्वभूजिता ।

तत्रापि अस्त्वमाधीशमदनालम्बना रति ॥ 91 ॥

सा दानदचमत्कारपरमावधिरिव्यते ।

मत्पुष्पोपनयनस्य पितृत्वेव स्वतन्त्रता ॥ 92 ॥

रमशमाधुरीमासात्कारानदाग्निमप्यसम् ।

परमानन्दतादात्म्याद्व्यादरस्य वस्तुन ॥ 93 ॥

श्री रूपगोस्वामी को रस का स्वप्रकाश और अछण्डत्व भी मान्य है। इस विषय में वे भारतीय काव्यशास्त्र की रस विषयक विचारधारा में पूर्ण सहमत हैं। रसानुभूति एक प्रकार से आत्मानुभूति ही है और आत्मा ब्रह्मस्वरूप

है जिसका अर्थ यह है कि उसमें ब्रह्म का आनन्दपरक गुण होना अनिवार्य सा है। ब्रह्म की अनुभूति के समान रसानुभूति भी स्वप्रकाश और अछण्ड है और उसे घट-घट आदि सासारिक पदार्थों के समान 'पर-प्रकाश' या 'विदाभास्य' नहीं कहा जा सकता। आत्मा का स्वप्रकाशत्व सूर्य के प्रकाश द्वारा उपमित किया जा सकता है। जिस प्रकार सूर्य अपना स्वरूप स्वयं प्रकाशित करता है, तथा गगन के अन्य पदार्थों का भी प्रकाशन करता है, उसी प्रकार ब्रह्म भी स्वप्रकाश स्वरूप है तथा अन्य पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। ब्रह्म की अछण्डता की भाँति रस भी अछण्ड है और यह वेदान्त के मतानुसार सजातीय, विजातीय तथा स्वगन्धेद से शून्य है। इसी बात को ध्यान में रख कर श्री रूपगोस्वामी ने रति को सत्त्वत ब्रह्मास्वादरूप परमानन्द से भिन्न और परमानन्द-सावात्म्य रूप कहा है जिससे उनकी स्वप्रकाशता और अछण्डता सिद्ध होती है।

भक्ति-रस के प्रकार और उनके वर्ण तथा देवता

रूपगोस्वामी ने मुख्य रति और गौण रति के अनुसार भक्ति के भी मुख्य तथा गौण नामक दो प्रकार माने हैं। उन्होंने मुख्य भक्ति-रस में शक्ति, प्रीति, प्रेयान्, वत्सल और मधुर नामक भेदों की गणना की है तथा गौण भक्ति-रस में हास्य, अप्भुत, घोर, कण्ठ, रोद्र, भयानक तथा बीभत्स भक्ति रस की। इस प्रकार उनके मतानुसार क्रमशः पाँच और सात के भेदों में मुख्य तथा गौण भक्ति रस विभक्त हैं और वह सब मिलाकर बारह प्रकार का होता है। पुराणों में मुख्यतया पाँच ही प्रकार का भक्तिरस माना गया है और गौण भक्तिरसों का अतर्भाव रसों में न किया जाकर भावों में कर लिया है।

भरतमुनि आदि काव्यशास्त्रियों की भाँति रूपगोस्वामी ने रसों के वर्णों और देवताओं का भी वर्णन किया है। दोनों के वर्णन में पर्याप्त साम्य है। अन्तर केवल इतना ही है कि भरतमुनि ने नौ प्रकार के रसों के वर्ण और देवता निरूपित किये हैं, किन्तु रूपगोस्वामी ने बारह प्रकार के। एक विशेष बात यह भी है कि उन्होंने जिन सात रसों को गौण भक्तिरस के रूप में स्वीकार किया है, वे काव्य-शास्त्र में स्वतन्त्र रस के रूप में विवेचित हैं। उनके द्वारा विवेचित मधुर रस वस्तुतः शृंगार रस का ही रूप है। भरतमुनि द्वारा विवेचित रसों के वर्णों और देवताओं का विवरण प्रायः सर्वत्र सुविदित है अतः उनका विष्टपेपण करना उचित न समझ कर हम रूपगोस्वामी द्वारा विवेचित विवरण का उल्लेख करना पर्याप्त समझते हैं। रूपगोस्वामी के अनुसार शक्ति, प्रीति, प्रेयान्, वत्सल्य, मधुर नामक मुख्य भक्तिरसों के वर्ण क्रमशः श्वेत, चित्र, अरण्य, शोण और श्याम हैं तो हास्य, अप्भुत, घोर कण्ठ, रोद्र, भयानक और बीभत्स नामक गौण भक्ति

रत्नों के वर्ण क्रमशः पाँदूर, पिम्व, गौर, धूम्र, रक्त, श्याम और नील है। इनमें कम से उनके देवताओं के नाम वसिष्ठ, माधव, उपेन्द्र, नृसिंह, नन्दनन्द, दनराम, कूर्म, कल्कि राघव, भागवत, विरि और बुद्ध हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि रूप-गोम्बामो ने रत्नों के रंग-वर्णन में तो भक्तमुनि का अनुगमन किया है, किन्तु उनके देवताओं के निरूपण में स्वतंत्रता ने काम लिया है। एक विशेष बात यह है कि उनके द्वारा निरूपित देवताओं में मन्मथावनार को छोड़ कर भगवान् विष्णु के शेष तो अवतार समाविष्ट हो गए हैं। उन्होंने शेष तीन रत्नों के लिए कपिल, माधव और उपेन्द्र नामक देवताओं की परिवर्तनता कर अपने विवेचन की पूर्ण बना लिया है। उनसे इन विवेचन में एक-दो परिवर्तन विन्ध्य और पिचारणीय हैं। साहित्यशास्त्र में ज्ञान और बोधन्य रत्न के देवता क्रमशः बुद्ध और महाशय माने गए हैं, किन्तु रूप गोम्बामो ने उनके स्थान पर कमल और बुद्ध को रखा है। इनमें कपिल को तो भक्त हो घात रत्न का देवता मान भी लिया जाय, किन्तु बुद्ध जैसे शक्तिश्रिय देव को योगेश्वर का देवता मानना अनेक दृष्टियों से अनुचित है। सम्भव है इस प्रकार के परिवर्तन के मूल में या तो कोई साम्प्रदायिक भावना रही हो या मूल अथ परिवर्तित कर दिए गये हो या वे ही पद-रूप हो। 'भक्तिरनामृतामिधु' के दक्षिण विभाग की पंचम सहरी की कारिका मध्या 96 में लेकर कारिका मध्या 101 तक यह नारा वर्णन प्रस्तुत किया गया है—

मुच्यन्ते पञ्चाशान् प्रीतिः प्रेयसश्च वरमनः ॥
 मधुरश्चैवमो शंका यथापूर्वं श्रुतमा ।
 हात्पयोऽमुत्तमा वीर्यः करणः रीड इत्यपि ।।
 भवान्कः मवीधन इति गौणश्च मज्जया ।
 एव भक्तिरगो भेदाद् द्वयोर्द्वयदिग्गोऽप्यते ॥
 वस्तुतस्तु पुराणादी पञ्चधैव विलोक्यते ।
 श्वेतश्चित्रोऽरुणः शौण्ड श्याम पाण्डुरपिगमी ।
 गोरो धूम्रान्तरा रक्तः कालोनील जनादयो ।
 कपिलो माधवोपेन्द्रो नृसिंहा नन्दनन्द ॥
 बलः कूर्मस्तथा बल्लो राघवा भागवत विरि ।।
 बुद्धः इत्येव कपिताः जमाद् द्वादशदेवता ॥

भक्ति-रत्न के आस्वादन के आधारः

रूपगोम्बामो ने पञ्चविध भक्ति रत्नों का आस्वादन चित्त की पाँच प्रहरा की विशेष अवस्थाओं के आधार पर निरूपित किया है जिन्हें जनकः पूति, विकाश,

विस्तार, किरीट तथा विशोभ नामक अवस्थाएँ कहा जा सकता है। उन्होंने शांति में 'पूर्ति', श्रुति, प्रेयथान्, वात्सल्य, मधुर तथा हास्य में 'विकास', वीर तथा अद्भुत में 'विस्तार', कण्ठ तथा रोद में 'विशेष', और भयानक तथा वीर्यमय में 'विशोभ' नामक चित्त-वृत्तियों का योग माना है। चित्तवृत्तियों का यह वर्णन साहित्य शास्त्र की मान्यता पर आधारित सा है, क्योंकि वहाँ भी विकास, विस्तार शोभ तथा विशोभ नामक चार अवस्थाएँ मानी गई हैं (इनमें क्रमशः शृंगार, वीर, वीर्यमय, रोद तथा उनसे क्रमशः हान्मय, अद्भुत, भयानक और कारण रसों का क्रमिक सम्बन्ध है)। साहित्यशास्त्रियों ने शांति रस की अभिव्यक्ति न मानने के कारण उस ओर ध्यान नहीं दिया था, किन्तु भक्ति रस में तो भावजन्य का विशिष्ट महत्त्व है। रूपगोस्वामी ने भावजन्य के आस्वादि का सम्बन्ध 'पूर्ति' या 'वृत्ति' नामक चित्तवृत्तियों के साथ जोड़ कर सर्वथा उचित विधान ही किया है।

भक्ति-रस के साधक :

जैसा कि पहले लिखा जा चुका है कि कण्ठ, भयानक और वीर्यमय आदि रसों को उत्पन्न करने वाली विधावादि सामग्री लौकिक दृष्टि से दुर्लभजनक होती है, किन्तु काव्य तथा नाट्य में अपने अतीविक्रम व्यापार के कारण यह सुखात्मक बन जाती है। रूपगोस्वामी ने अपनी भक्तिरसविषयक विवेचना में भक्तिरस के साधकों के पाँच भेद-भय, भावक, शान्त, अज्ञ और श्रम्य मान कर भाव्य तथा भावक भक्तों को प्रामुख्य प्रदान किया है। उनके मतानुसार कृष्ण की मीताओं के साथी भक्तों 'मीतापरेकर' भक्त भाव्य भक्त हैं तथा शेष भावक भक्त हैं। अज्ञ, शान्त तथा श्रम्य, भक्त एक प्रकार से भावक भक्तों के ही भेद हैं। इनमें अज्ञ और श्रम्य तो निम्न कोटि के भक्त हैं, किन्तु शान्त उत्तम कोटि के। शान्त भक्तों के लिए साहित्यशास्त्र में 'प्रयुक्त-सहृदय' शब्द उपयुक्त कहा जा सकता है। वस्तुतः वे ही रसाम्बाद के सच्चे अधिकारी हैं और उन्हें ही कर्णादि मामूली भी मुख्यजनक अनुभूत होती है। इस विषय में हम यहाँ अधिक विवेचना उचित नहीं समझते क्योंकि कर्णरस में हमें किस प्रकार आनन्द भुगुन्ति होती है। इसका विवेचन रसों की सुखद स्वरूपता और उनके विषय में कर दिया गया है। साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ तथा अन्य आचार्यों ने भी कर्णादि रसों से सुखोपवर्ग्य का उन्वेष्ट कर 'संवेतसामनुभव प्रमाण तत्र केवलम्' की बात अन्वयात् नहीं लिखी है। सच तो यह है कि कर्ण सज्जक रस ही सर्वत्र उपपादक होता है अन्यथा कर्णरसमयिक रागाद्य आदि काव्य अनुभूति जैसे सहृदय-रसों के लिए किस प्रकार श्रोतिकारक हो सकते थे—

सर्वत्र कर्णरसस्य रसस्यैवोपपादनात् ।

भवेन्नमायणादीनामन्यथा दुःखहेतुता ॥

तथात्वं रामपादाब्जप्रेमबल्लोनवारिधि ।

प्रीत्या रामायण नित्य हनुमान् शृणुयात्प्रथम् ॥

भक्तों की पारस्परिक रति तथा भक्ति रस के अधिकारी पात्र

भक्तिरस के इस विवेचन के सन्दर्भ में अब केवल दो विषयों का उल्लेख करना अवशिष्ट है । प्रथम तो यह है कि भगवद्भवनों में एक दूसरे के प्रति जा पारस्परिक रति पाई जाती है यह रस न होकर 'भावमात्र' होती है और द्वितीय यह है कि वैराग्य तथा शुद्ध ज्ञान का अवलम्बन करने वाले वेदानी या चोर तार्किक एवम् वर्गवादी मीमांसक भक्तिरस का आस्वादन करने में असमर्थ हैं । मीमांसक तो उनमें सबसे निम्नकोटि के हैं अतः उनमें भक्तिरस रूपी महानिधि उसी प्रकार छिपाकर रखना चाहिए जिस प्रकार चोर से महानिधि बचाई जाती है । सच तो यह है कि अभक्त जनों के लिए भक्तिरस सर्वथा दूर है और उसका आनन्द पचन के ही व्यक्ति लभक्त हैं जिनके लिए भगवान् के चरणविन्द ही सर्वस्व हैं । इस विषय में रूपगोस्वामी जी ने उचित ही लिखा है—

मीमांसका विशेषण भक्त्यास्वादबहिर्मुखा ।

इत्यपि भक्तिरमिकैश्चौरादिव महानिधि ।

शुद्धमीमांसकाद्वक्ष्य कृष्णभक्तिरसं सदा ।

सर्वधैव दुरहोऽयमभक्तैर्मगवद्वत् ॥

तस्मादावुजमर्षैर्धैर्यैश्चैव वाप्य रम्यते ।

व्यतीत्य भावभावार्थं यश्चमत्कृतिभारभू ॥¹

शांत रस की आस्वाद्यता और स्थिति

शांत रस की आस्वाद्यता:

क्या नमप्रधान शान्त रस भी काव्य का आस्वाद्य होना है ? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसका उत्तर भरतमुनि ने लेकर अष्टावधि अनेक आचार्यों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से दिया है। अभिनवगुप्तकृत भरतमुनि की व्याख्या के अनुसार शांत रस नमस्याधिभावात्मक मोक्षप्रवर्तक रस है जिसकी उत्पत्ति तत्त्वज्ञान, वैराग्य और आत्मशुद्धि आदि विमात्रों से होती है। दुःख काव्य में उसका अभिनय श्रवण रस, निषम, अप्यात्म, ध्यान, धारणा, उपनिना, सर्वभूयवद्या, लिंगग्रहण (सम्पात-धारण) आदि अनुभवों द्वारा किया जाना चाहिए। तिवेद, स्मृति, धृति, शौच, स्तम्भ और रोमांच आदि उसके व्यभिचारिभाव कहलाते हैं। आचार्य अभिनवगुप्त ने नवम रस के रूप में शांत रस की प्रतिष्ठा करते हुए लिखा है कि यह रस मोक्ष और अप्यात्मसाक्षात्कार का जनक, तत्त्वज्ञान रूप हेतु से युक्त तथा निःश्रेयस सिद्धि के लिए उपद्रष्टि है जिसकी उपलब्धि बुद्धि तथा इन्द्रियों (ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों) का निरोध करने वाले आत्मनिष्ठ साधकों को होती है तथा जो समस्त प्राणियों के सुखहित का विशासक होता है। वस्तुतः यह रस दुःख, दुःख, द्वेष और मत्सर आदि भावनाओं से रहित तथा समस्त प्राणियों में समभावनिरूपक है। उनका कथन है कि शृंगार आदि रसों के स्थायिभाव प्रकृतिरूप शांत रस के ही विकार माने हैं जो शांत रस से ही उत्पन्न होकर उमी में विलीन हो जाते हैं।

मूलरस के रूप में प्रतिष्ठा

शांत रस की प्रमुख तथा मूल रस रूप में प्रतिष्ठित करने वाले आचार्यों की मान्यता है कि जिस प्रकार दम ससार में धर्म, अर्थ और काम नामक पुरुषार्थ-त्रय की प्रतिष्ठा की गई है, उसी प्रकार शांति, स्मृति तथा इतिहास-त्रयो में मोक्ष नामक चतुर्थ पुरुषार्थ की सत्ता भी स्वीकार की गई है। उनके मतानुसार जिस प्रकार काम आदि के योग्य रति आदि शब्दों से निर्दिष्ट चित्तवृत्तियाँ कवियों और नटों के व्यापार द्वारा उस प्रकार के हृदयरूपवादी सामाजिकों के प्रति शृंगार आदि के रूप में आस्वाद-योग्य बनाई आकर रसरूप को प्राप्त होती हैं, उसी

प्रकार मोक्ष नामक परम पुरुषार्थ के योग्य शमरूप चित्तवृत्ति भी आत्मादीयोग्य बनकर शांतिमय हो प्राप्त होती है। यस्तुतः मोक्षरूप पुरुषार्थ की साधिका चित्तवृत्ति हो शांति-रस का स्थायिभाव है। इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त के विचार उल्लेखनीय हैं जिन्होंने शांति रस को मूल रस के रूप में प्रतिष्ठित करने का श्रेयस्वर प्रयास किया है। यद्यपि उनसे पूर्व भरतमुनि ने शान्तातिरिक्ता शृंगार, हास्य, करुण, रोद्र, बीर भयानक, बीभत्त और अद्भुत नामक केवल आठ 'नाट्यरस' माने थे, किन्तु अभिनवगुप्त ने अपने मत की संपुष्टि के लिए भरतमुनि के शेषक रूप में प्रसिद्ध छंदों की प्रामाणिक रूप में उद्धृत करने का उपक्रम किया है।¹ उन्होंने शांतिरस का स्थायिभाव शमप्रधान आत्मज्ञान को माना है जो परिवर्तित विषयभोग आदि वासनो में रहित और विमुक्त ज्ञानानंद स्वरूप होता है। उनका मत है कि रस का सच्चा स्वरूप तो केवल शान्तिरस में ही अंतर्भूत है क्योंकि रति और शोक आदि स्थायिभाव भी शान्तिरस के स्थायी आरम-वैतन्य की स्थिति प्राप्त कर शृंगार और करुण आदि रसों में परिणत होते हैं। शांति रस की प्रणामा में उन्होंने जो विचार व्यक्त किये हैं उनसे भी यही सिद्ध होता है कि आचार्य अभिनवगुप्त सोरोत्तर आनंद का प्रापक केवल शांति-रस का ही मानता था क्योंकि उससे द्वारा विषयजन्य दुखों का विनाश और आत्मरूप ज्ञान का प्रकाश होता है। उनसे अनुसार शांतिरस का 'तत्त्वज्ञान' मंत्रक स्थायिभाव मन्त्रसमाधानांतराभित्ति का स्थानीय और समस्त स्थायिभावों का भी स्थायी है। उन्होंने शांतिरसेतर प्रत्येक रस की स्थायी वृत्तियों का उल्लेख कर अनेक उदाहरण देते हुए यह बात सिद्ध करनी चाही है कि शांति रस के प्रसंग में इत्यादि अन्य ध्यायी वृत्तियाँ स्वभावतः व्यभिचारिण्य की प्राप्ति हो जाती हैं क्योंकि शान्ति रस में पृथक् स्थायी की कल्पना की ही नहीं जा सकती। अभिनवगुप्त से अधिक प्रबल शब्दों में शांति रस की महत्ता का निरूपण अन्य किसी भी आचार्य में नहीं किया है। उनकी विचारणा से प्रकट है कि वे शृंगार और हास्य आदि रसों को शांति रस के ही रूपान्तर मानते थे तथा उनका विश्वास था कि अन्य सभी रसों के स्थायिभाव शान्ति रस के प्रति उन्मुख होकर ही चलते हैं।

विरोधी विचारों के तर्क-वितर्क

आचार्य अभिनवगुप्त ने अपने गहन चिंतन और तर्क-बल पर शान्ति रस को

1. भावा विवाय रत्यादा शान्तु प्रकृतिर्मनः ।
विवायः प्रकृतेर्जनिः पुनर्मन्त्रैव सीयते ॥
स्व स्व निमित्तमायाय ज्ञानान् भावः प्रवर्तते ।
पुननिमित्ताशये च ज्ञान एवोपसीयते ॥

मूढन्य स्थिति स्वीकार की है जो उनके विरोधी विचारकों को मान्य नहीं है। उनके विरोधी विचारकों ने विविध दृष्टि-विदुओं के आधार पर शांतरस के अस्तित्व पर शंका करते हुए अपने जो तर्क प्रस्तुत किये हैं, उनका सम्यक् विमर्श करने के पश्चात् आचार्य अभिनवगुप्त ने अपने मत का सरयापन किया है। विरोधी विचारकों के तर्कों और उनकी युक्तियों का सामान्य रण निम्नलिखित है—

(1) शम और ज्ञान दोनों पर्यायवाची शब्द हैं। शांतरस के समर्थकों का यह कथन कि शम और शांत में क्रमशः स्थायिभाव और रस का विभेद है, समीचीन नहीं है। जब शम और ज्ञान शब्द समानार्थक हैं तो फिर भला शांत को रस तथा शम को स्थायिभाव कैसे माना जा सकता है? वस्तुतः शांत नामक कोई रस होता ही नहीं है।

(2) शम को स्थायिभाव और ज्ञान रस को रस मानना इसलिए भी उचित नहीं है कि आचार्यों ने भावों की जो ४६ संख्या नियत की है, उसमें 'शम' भाव की गणना नहीं है; शांत को रस-रूप में मानने पर 'शम' को उसका स्थायिभाव मानना पड़ेगा जिसका परिणाम यह होगा कि भावों की संख्या पचाम हो जायेगी। यदि शांतरस आचार्यों का अभिप्रेत होता तो वे 'शम' स्थायिभाव की गणना भावों के अंतर्गत करते हुए उनकी संख्या उनकास नहीं मानते।

(3) मृदु मात्स्य आदि विभाव अपने सनंतरभावों शृंगार आदि रसों में कारणरूप से प्रतीत हो सकते हैं, किन्तु तप और स्वाध्याय आदि अपने उत्तरवर्ती शांत या शम में कारणरूप से प्रतीत नहीं होते। तप और स्वाध्याय को शम या शांत का विभाव भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वे शम या शांत के प्रति साक्षात् कारण नहीं होते। इसके साथ ही माघ कामादि के अभाव को भी शांतरस का अनुभाव नहीं कहा जा सकता, क्योंकि शांत से भिन्न वीर आदि रसों में भी कामादि का अभाव विद्यमान रहता है।

(4) शांतरस का प्रयोग अथवा अभिनय में समावेश नहीं किया जा सकता क्योंकि चेष्टाविहीन व्यापार का नाम 'शम' है और चेष्टा के अभाव का अभिनय करना सम्भव नहीं है। शयन और मूर्छा आदि चेष्टाओं द्वारा अनुभावित किया जा सकता है किन्तु 'शम' भाव का अभिनय किसी भी रूप में सम्भव नहीं है। अतः नाटक में तो शांतरस की मत्ता मानी ही नहीं जा सकती।

(5) धृति आदि भाव शांतरस के व्यभिचारी भाव नहीं कहे जा सकते, क्योंकि विषयो का उपभोग करने से उत्पन्न तृप्तिरूप 'धृति' शांतरस में कैसे हो सकती है?

(6) शमप्रधान व्यक्ति चेष्टा-विहीन होकर अधिष्ठित रहता है। उसके द्वारा तत्त्वज्ञान के उपायों का अनुष्ठान भी संभव नहीं है। तत्त्वज्ञान का अनुष्ठान न

होने में मोक्षरूप फल की प्राप्ति नहीं हो सकती, अतः मोक्षप्रवर्तक रस के रूप में ज्ञान रस की सत्ता ब्रह्मे मानी जा सकती है ?

(7) शातरस को मुख-दुःखादि भावा से रहित माना जाता है, किन्तु शातरस के साधक तत्त्वज्ञान अथवा मय्यद्दर्शन की अवस्था प्राप्ति करने के पश्चात् भी मनोरमे 'परदुःखदुःखिन-मन' वाले देखे जाते हैं 'न' ज्ञान रस का अस्तित्व किन्हीं भी रूप में स्वीकार्य नहीं है ।

शातरस की गिरति के विरुद्ध जिन आचार्यों ने अनेक प्रकार की विप्रति-पत्तियाँ उपस्थित की हैं उनमें परम्परावादी आचार्यों का प्रामुख्य है । उनके कथन का निष्कर्ष यह है कि 'ज्ञान' नामक कोई रस ही नहीं होता क्योंकि आचार्य भरतमुनि ने तो उनका लक्षण ही दिया है और न उसके विभावादि का ही प्रतिपादन किया है । इन आचार्यों का मत है कि शातरस का वास्तुतः अभाव ही मानना चाहिए क्योंकि अनादिशाल से बने आ रहे राग और द्वेष आदि का उच्छेद असम्भव है । कुछ आचार्य शातरस का अतर्भाव खीर और बीभत्स आदि रसों में कर लेते हैं और शब्द 'नामन' भाव की कोई स्वतन्त्र सत्ता ही नहीं मानते । नाट्याचार्यों ने 'श्रम' भाव से निष्पन्न होने वाले ज्ञान रस को अनभि-नय कह कर नाटकादि अभिनेय काव्यों में उसके स्थायित्व का सर्वथा निषेध किया है । कुछ आचार्यों के मतानुसार श्रम के अतिरिक्त जिन आठ स्थायिभावों को मान्यता प्राप्त है, उनका सम्बन्ध इस हेतु माना गया है कि वे मधुर आदि पदार्थों की भाँति रसनशील अर्थात् आस्वाद्य हैं और वह आस्वाद्यता निर्वेद आदि स्याभिचारिभावों में भी पर्याप्त मात्रा में रहती है अतः वे भी रस रूप में माने जा सकते हैं । इन आचार्यों के मत में आठ प्रकार के स्यायिभावों के अनिर्दिष्ट अन्य भावों में भी इनका सम्पुर्ण हो सकता है अतः अन्य स्यायिभावों की सम्भावना भी महत् सम्भव है । जो आचार्य आठ ही प्रकार के स्यायिभाव मानते हैं उनके मतानुसार निर्वेदादि में तद्रूपता नहीं है अतः वे अस्थायी और अनास्वाद्य हैं ।¹ उनकी पुष्टि विरतता का ही कारण बन सकती है, 'न' निर्वेदादि भावों को स्थायी नहीं माना जा सकता क्योंकि वे अपनी सचरणशीलता के कारण विरुद्ध अथवा अविरुद्ध किन्हीं भी प्रकार के भावा के सम्पर्क में अविविच्छिन्न नहीं रहते । वे भाव परस्पर चिन्ता जादि के अवगुंठ आकर यदि परिपुष्ट भी हो जाते हैं तो भी विरतता के ही कारण बनते हैं । अभिप्राय यह है कि श्रम प्रधान आठ रस की विवेचना में भावों के स्थायित्व और स्याभिचारित्व को केवल अनेक प्रकार के ऊहापोह किये गये हैं जिनमें उगकी सत्ता के विषय में मरमेष निर्णय कर लेना सहज नहीं है ।

धनंजय का अभिप्राय

दशरूपकार धनंजय तथा उसके व्याख्याता धनिक का मत है कि अपनी अनभिज्ञता के कारण जोन रस नाटक में तो अनुपविष्ट नहीं है किन्तु उसके काव्य-विषयत्व का निराकरण नहीं किया जा सकता है।¹ अपनी अत्यधिक सत्ता के कारण जब मूढमस्तीत वस्तुएँ भी मर्त्यो ने प्रतिपादित हो गयी हैं तो शायद जब प्रतिपादन से कौन बाधित रह सकता है ? धनंजय ने वाद्यम को अभि-
साध्य और शय का प्रत्येककारी कहा है। जिसका स्वरूप केवल मोह मयका आनन्द है। महाभूमियो ने भी उग रस को जोन रस कहा है जिसमें मृग, दुःख, चिन्ता, द्वेष, राग और दृष्टा इत्यादि कुछ नहीं रहते तथा जिसमें सब भावों में 'शय' प्रधान रहता है।² निश्चय ही ऐसे रस की निष्पत्ति मोहावस्था में ही होने के कारण हमारी आत्मरूप अनिर्वचनीयता अंशदिष्ट है। वेद्यास्तो ने भी उसका वर्णन 'नैति नैति' कहकर अपोह रूप से किया है। वस्तुतः उनके आत्मादिता दुर्लभ होते हैं।

विषयमात्र के विचार

जातरस के विरोधियों का कहना था कि किन मुनीन्द्रो ने जात रस की प्रतिष्ठा करते हुए उसके शुद्ध, दुःख, चिन्ता, राग, द्वेष आदि इच्छा आदि विविध मनोविकारों से विहीन माना है, वे जीवन के व्यावहारिक पक्ष से बहुत दूर चले गये हैं क्योंकि ऐसी कोई प्रवृत्ति संभव ही नहीं है जिसमें उपर्युक्त भावों का अभाव हो। इस शंका का समाधान करते हुए विष्णुनाथ ने लिखा है कि जिस 'जल' की जातरस का व्यापिकाय माना गया है, वह युक्त (वृद्धाभ्यासमा) अथवा विपुक्त (मिष्ट) अवस्थाओं में अवस्थित रहता है, अतः उसमें संचारिभावों की स्थिति संगत होने के उसकी रसनिष्पत्तता सहज स्वाभाविक है।³ वस्तुतः मुनिजनों ने 'न यत्र दुःख न सुख' आदि द्वारा 'वैषमिक मुखाभाव' की ओर संकेत

1. ननु जातरसम्भवनभिधेयवशात्तद्यपि तादृशेषुप्रवेशो नास्ति तथापि मूढमस्ती-
तादिप्रस्तूतां सर्वेषामपि बध्यप्रतिपादयत्या। निब्रज्यमानत्वात् वाच्यविषयत्व न
निवार्यते।

2. दशरूपक, 4/45

3. न यत्र दुःखं न सुखं न चिन्ता न द्वेषरागी न च काचिदिच्छा।

रस. न शात कथितो मुनीन्द्रे, सर्वेषु भावेषु समवभाष।

4. युक्तविपुक्तदशाभ्यामवस्थितो यः क्रमः स एव यतः।

रसतामेति तद्वस्तिन् संपासादि. स्थितिष्व न विपुद्राः।

(विष्णुनाथः माहिल्यदर्पण, 3/250)

दिया है कि शक्यरूप शक्य सुख की ओर, अतः इन दोनों में किसी भी प्रकार का कोई अतिविरोध नहीं माना जा सकता। तब तो यह है कि सामाजिक और वैयक्तिक विषयवस्तुओं और निश्चयसिद्धपरव्यतिरेकित्व सुखासुखकारी महत् सुखों की कोई समता ही नहीं की जा सकती क्योंकि दिव्य सुखों का धारण भी काम सुख में सम्भव नहीं है। इन शक्यों को जिस रूप में सातत्य का स्थापितभाव कहा गया है वह इन सुख-व्यतिरेकों की दृष्टि से भी समीचीन है। अस्तु तब तो एक ऐसे महत्तामय के उपनिषद् विद्या का अर्थ है जिसमें दयावीर्यता आदि सभी प्रकार के धर्मों का अहंकार और आचार्य अन्तर्भूत हो जाता है, किन्तु उसका अन्तर्भाव अन्यत्र नहीं दिया जा सकता। यही कारण है कि जिस प्रकार साधारण अभिनवगुप्त ने मूल रूप में सातत्य की मस्तुति की है, उसी प्रकार हेमचन्द्र आदि साधारणों ने भी उसका गौरव गाते दिया है। अतः साधारण-कार्य हेमचन्द्र का कथन है कि सातत्य का अन्तर्भाव न तो बौद्धिक तथा धार्मिक में दिया जा सकता है और न रौद्र रूप में ही।¹ अस्तु तब तो सातत्य का अर्थ है कि जिस प्रकार साधारण-वस्तुओं में मोक्ष का धर्मोन्तिक महत्त्व सिद्ध है, उसी प्रकार अन्य रूपों में भी सातत्य का धर्मोन्तिक आभ्यास स्वीकार दिया जाना सुनिश्चित है।

सातत्य के स्थापितभाव के विषय में विभिन्न अधिपक्ष

सातत्य का स्थापितभाव जिस वस्तुवृत्ति की माना जाय, वह भी एक अर्थतः विचारणीय विषय है। अधिपक्ष साधारणों ने उत्तराध्याय से उत्पन्न 'निर्देह' की सातत्य का स्थापितभाव माना है, किन्तु अभिनवगुप्त ने अपनी सर्वशक्ति द्वारा इस मत का खंडन किया है। दूसरा मत यह है कि इत्यादि आठ स्थापितभावों में से किसी भी धर्म को सातत्य का स्थापितभाव माना जा सकता है, किन्तु इस मान्यता में भी सुधारणों का अभाव है। तीसरे मत के अनुसार आठों स्थापितभाव धर्मधर्म के गणान एक साथ मिलकर सातत्य के स्थापितभाव बन सकते हैं तो चतुर्थ मत साधारण मोक्षसाधक 'धर्म' धर्म को ही सातत्य का स्थापितभाव मानता है। उत्तराध्याय 'निर्देह' को सातत्य का स्थापितभाव सिद्ध करने वाले साधारणों का कथन है कि अस्तुवृत्ति ने निर्देह को धर्मोन्तिकरूपों की धर्मों में जो सर्वप्रथम स्थान प्रदान किया है, वह उससे स्थापितभाव का सूचक है। अस्तु तब तो निर्देह एक प्रकार से सुखदत्त स्थापितभाव है, क्योंकि उत्तराध्यायनिर्देह धर्म समस्त स्थापितभावों का उपसर्ग बन देगा है। साधारण अभिनवगुप्त ने सातत्य के स्थापितभाव के रूप में अस्तु विभिन्न मानों का ध्यायन विधान करने के

परचात् अंतर्लोकत्वा मोक्षमाधक 'शम' को ही शांतिरस का स्थापिभाव मिट किया है। इस विषय का स्पष्टीकरण करना हमें आवश्यक प्रतीत होता है।

आचार्य विश्वनाथ के मतानुसार शान्ति रस का स्थापिभाव 'शम' और उसके आश्रय उत्तम प्रकृति के व्यक्ति होते हैं। उमरी क्रांति कुदेन्दुवत् शुभवर्णयुक्त है तदा उसके देवता स्वयं श्री नारायण हैं। गंगार की अनित्यता अथवा दुःखमयता के कारण जब किसी व्यक्ति को सामाजिक निस्कारता का ज्ञान हो जाता है तो वही ज्ञान परमात्मरूप बन कर आश्रय के मन का आत्ममन विभाव बन जाता है। पवित्र आश्रय, भगवान के भीमास्थल, तीर्थस्थान, मुरम्भ तपोवन तथा साधु-समागम आदि उपकरण शांतिरस के उत्प्रेक्षित विभाव हैं। निर्वेद, हर्ष, रमण, मनि और जीवदया आदि इनके व्यभिचारिभाव तथा रोमांच आदि अनुभाव हैं।^१ इस रस की परिपुष्टि महाभारत आदि महाकाव्यों में हुई है। विश्वनाथ का मत है कि स्वात्मविद्योतिरूप 'शम' को ही शांतिरस का स्थापिभाव मानना युक्तिसंगत है जबकि आचार्य भम्मत ने 'तत्त्वज्ञानर निर्वेद' को शांतिरस का स्थापिभाव माना है। ऐसा प्रतीत होता है कि भरतमुनि को भी शांति रस की सत्ता एक अतिरिक्त रस के रूप में अथवा स्वीकार थी, जिसे आधार वक्तर आचार्य अभिनवगुप्त ने 'नाट्यशास्त्रविवृति' में उक्त रस का वर्णन विशेष रूप से किया है। आचार्य भम्मत का मत है कि तृतीय प्रकार के व्यभिचारिभावों में निर्वेद की गणना प्रथम स्थान पर की गई है जिसे एक प्रकार से शांतिरस की स्थापना का उपोप कहा जा सकता है। विश्वनाथ के पूर्व काव्यानुशासनकार हेमचंद्र तथा नाट्यदर्पणकार रामचंद्र-गुणभद्र ने क्रमशः 'तृष्णास्थ' तथा 'संराज्यपरक शम'^२ को शांति रस का स्थापिभाव माना है। कुछ विद्वानों का मत है कि दयावीर में शांतिरस का अंतर्भाव किया जा सकता है, किन्तु यह मत अयमीचीन है क्योंकि दयावीर में तो अहंकार की भावा भी रह सकती है जबकि शमपूर्ण शांतिरस में अहंकार के लिए निचिन्मात्र भी अवकाश नहीं है। विश्वनाथ का मत है कि जो 'विद्वान् नागार्जुन नाटक' को शांतिरस प्रधान मानते हैं वे भ्रमविग्रस्त हैं क्योंकि उसके नायक जीमूतवाहन की वित्तवृद्धि से भक्तवतों का प्रेम और अंत में उसे

१. विश्वनाथ: साहित्यदर्पण, 3/245-49

२. संसारमयवेदराज्यतत्त्वज्ञानवीतरागपरिजोडनपरवेधनगुणवहादिविभावो, यमनियमाध्यात्मशास्त्रचित्तावनुभावो धृतिस्मृतिनिर्वेदोत्पादिव्यभिचारो तृष्णास्थरूपः शमः स्थापिभावस्वरूपेणा प्रायः शान्तो रसः।

(हेमचंद्र : काव्यानुशासन 2-17)

३. संसारमयवेदराज्यतत्त्वज्ञानविमर्शनः।

शांतोभिनयनं तस्य दयाध्यानोपकारता। (नाट्यदर्पण, तृतीय विवेक)

चक्रवर्तिल की उपलब्धि उसे दयावीर के स्थायिभाव 'भरणासवतित उत्साह' के निरुद्ध रख देती है ।

तत्त्वज्ञानजन्य 'निर्वेद' अथवा 'शून्य' ही शातरस का स्थायिभाव है

तत्त्वज्ञान से उत्पन्न 'निर्वेद' को शातरस का स्थायिभाव मानने वाले आचार्यों का कथन है कि वह निर्वेद दारिद्र्य आदि के कारणों से उत्पन्न निर्वेद से भिन्न होता है । वह निर्वेद मोक्ष का कारण है, अतः भरतमुनि ने उसे स्थायिभाव और संचारीभाव का मध्यवर्ती माना है । अभिनवगुप्त के मतानुसार भरतमुनि ने भी तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव तथा मोक्ष का साधन कहकर उसे व्यभिचारिभावों में सर्वप्रथम स्थान दिया है । इस पर यह प्रश्न किया जा सकता है कि जब निर्वेद को अन्य रसों में व्यभिचारिभाव माना जाता है तथा भरतमुनि ने भी उसे व्यभिचारिभावा के अंतर्गत माना है तो फिर भला वह स्थायिभाव कैसे हो सकता है ? इसका उत्तर स्पष्ट है । बात यह है कि जब शृंगार रस के लिए निषिद्ध 'जुगुप्सा' भाव की मत्ता व्यभिचारिभाव के रूप में होते हुए भी उसे बीभत्स रस का स्थायिभाव माना जा सकता है तो फिर निर्वेद नामक व्यभिचारिभाव शातरस का स्थायिभाव क्यों नहीं बन सकता ? आचार्यों का अभिमत है कि सभी स्थायिभावों का अपने रस में स्थायिभावत्व तथा अपने में भिन्न अन्य रसों में व्यभिचारिभावत्व स्वीकार करने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिए । ऐसी स्थिति में 'निर्वेद' न मरु भाव परिस्थिति के अनुरूप स्थायिभाव भी हो सकता है और व्यभिचारिभाव भी, अतः उसे शातरस का स्थायिभाव मानने में किसी प्रकार की शंका करना समीचीन नहीं है । तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद केवल स्थायिभाव ही नहीं अपितु रम्यादिरूप अन्य स्थायिभावों का उपमर्दक भी है, इसलिए उनको शातरस का स्थायिभाव स्वीकार करने में किसी भी प्रकार की आशंका नहीं की जानी चाहिए ।

जो विद्वान् तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव नहीं मानते उनका आरोप यह है कि मोक्ष का कारण वैराग्य है और वैराग्य का कारण या बीज है तत्त्वज्ञान, अतः वैराग्य के मूलभूत तत्त्वज्ञान को मोक्ष का साक्षात् कारण नहीं माना जा सकता । शातरस के लिए तत्त्वज्ञान का विधावत्व परंपरित कारण से निष्ठ होता है त्रिगुणे उगम अनिष्टाप्ति दोष की वृद्धि जाने सदाती है, अतः तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद शातरस का स्थायिभाव नहीं है । इस प्रकार के विचारकों का एक तर्क यह भी है कि वैराग्य में तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है न कि तत्त्वज्ञान से वैराग्य, अतः तत्त्वज्ञान से उत्पन्न वैराग्य या निर्वेद को शातरस का स्थायिभाव मानना समीपपूर्ण नहीं है । आचार्यों की यह मान्यता सर्वथा निर्विवाद रूप में स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि इसके विपक्ष में भी अनेक तर्क दिये जा सकते

है। सांख्य और न्याय दर्शन में तत्त्वज्ञान और वैराग्य के पारस्परिक सम्बन्ध को लेकर भिन्न-भिन्न धारणाएँ व्यक्त की गई हैं। महर्षि पतञ्जलि ने अपने योगसूत्र (1-16) में लिखा है कि 'तत्त्वज्ञानी को सर्वत्र ही दुःखतर वैराग्य होता है जिससे स्पष्ट है कि तत्त्वज्ञानजन्य निर्वेद वा वैराग्य को मोक्ष का कारण मानते हुए यदि उसे शांतरस का स्थायिभाव माना जाय तो अनुचित नहीं है। इसके विपरीत प्रतिपक्षियों का कहना है कि भगवान् पतञ्जलि ने जिस प्रकार के वैराग्य का उल्लेख किया है वह तो ज्ञान की ही पराकाष्ठा है। अतः तत्त्वज्ञान की शृंखला द्वारा परिपुष्ट होने वाला वह तत्त्वज्ञान 'निर्वेद' न होकर 'परवैराग्य' होता है, इसलिए शांतरस का स्थायित्व 'निर्वेद' न होकर 'तत्त्वज्ञान' ही माना जाना चाहिए। आचार्य अभिनवगुप्त ने 'वैराग्य', 'निर्वेद' तथा 'तत्त्वज्ञान' विषयक विभिन्न मतों का उल्लेख कर अन्त में यह निष्कर्ष निकाला है कि 'शम' का ही दूसरा नाम 'निर्वेद' है अतः निर्वेद के स्थान पर 'शम' को शांतरस का स्थायिभाव मानने में किसी को आपत्ति नहीं होनी चाहिए। उनका कथन है कि शम और शांति शब्द उसी रूप में पर्यायवाची हैं जिस रूप में हाम और हाम्य। जिस प्रकार 'हास' को हास्य रस का स्थायिभाव मानने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होती, उसी प्रकार 'शम' को शांतरस का स्थायिभाव मानने में भी किसी प्रकार की कोई शंका नहीं होनी चाहिए।

स्थायिभावों की अध्यात्मपरता में शांतरस की स्थिति निम्न है

विद्वानों का एक वर्ग इस विचार का समर्थक है कि रत्नादि चित्त-वृत्तियाँ जब शृंगारदि में उपयोगी विभावों से भिन्न होकर ध्रुत अर्थात् अध्यात्म-वर्षा आदि अलौकिक विभाव-विशेषों से संश्लिष्ट होती हुई शांतरसोपयोगी विचित्र रूप धारण कर लेती हैं तो वे अपनी विलक्षणता के कारण शांतरस की स्थायिभाव-वृत्ति बन जाती हैं। इस विषय को विशेष रूप से स्पष्ट करते हुए यह कहा जा सकता है कि नायक-नायिकारूप विभावों से परिपुष्ट रति जहाँ शृंगार रस की उत्पत्तिका होती है, वहीं वही रति अध्यात्म वर्षा आदि विभावों से संपुष्ट होकर शांति रस की जननी हो जाती है। रति के अतिरिक्त अन्य स्थायिभाव भी जब अपने लिए निर्धारित विभावों के स्थान पर धृतादिरूप अन्य विभावों के द्वारा भिन्न प्रकार की अनुमूर्ति के जनक हो जाते हैं तो उन्हें भी शांतरस के स्थायिभाव माना जा सकता है। अर्चद आनन्दस्वरूप आत्मविषयक रति किस प्रकार मोक्ष के साधन शांतरस की स्थायिवृत्ति हो जाती है, इस विषय में गीता का वह श्लोक उल्लेखनीय है जिसमें कहा गया है कि जो व्यक्ति आत्मरति, आत्मतृप्ति और आत्मतुष्टि में अन्तर्लीन रहता है, उसके लिए कोई कर्तव्य वेप नहीं रहता।¹

1. यश्चात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तिश्च मानवः।

आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ (श्रीमद्भगवद्गीता-3-17)

रति-व्यतिरिक्त अन्य स्थायिभाव भी जब अध्यात्मचर्चित और मोक्षसाधक बन जाते हैं, तो उन्हें भी शांतरस का स्थायिभाव माना जा सकता है। उदाहरणार्थ समस्त वस्तुओं के विषय में विकार को देखकर विकृत-दर्शनजन्य हास्य-रस का स्थायिभाव 'हास' शांत रस को उत्पन्न करता है जो समस्त विश्व को शोच्य रूप में देखने वाले साधक को नरुण रस का स्थायिभाव 'शोक' शांतरस की अनुभूति कराता है। इसी प्रकार सांसारिक वृत्तांत को आत्मा के लिए अपकारी रूप में देखने वाले के लिए अपकारित्वजन्य रोद्र रस का 'क्रोध' रूप स्थायिभाव शांत रस की अभिव्यक्ति कराने का आधार बनता है तो अतिशय ज्ञानप्रधान वीर्य अर्थात् उत्साह का आश्रय लेने वाले साधक के लिये वीर रस का स्थायिभाव 'उत्साह' शांतरस की निष्पत्ति कराता है। समस्त विषय समुदाय से भयानुभूति करने वाले साधक के लिए भयानक रस का स्थायिभाव 'भय' मोक्ष साधक शांत रस का जनक है तो सम्पूर्ण लोक द्वारा स्पृहणीय प्रमदा आदि से भी घृणा करने वालों के लिए बीभत्स रस का स्थायिभाव 'जुगुप्सा' शांत रस के लिए भी स्थायि-वृत्ति बन जाता है। अपने अपूर्व आत्मस्वरूप के आतिशय्य की प्राप्ति से विस्मय की प्राप्त साधक के लिए अद्भुत रस का स्थायिभाव 'विस्मय' भी मोक्ष की प्राप्ति कराने वाला होता है। इस प्रकार रति, हास, शोक, क्रोध, उन्माह, भय, जुगुप्सा और विस्मय सप्तक आठों स्थायिभाव भिन्न-भिन्न रसों के उत्पादक होते पर भी अपनी मोक्ष-साधिका श्रेयमयी स्थिति में शांत रस की निष्पत्ति कराने वाले होते हैं, इन आचार्यों के इस दृष्टि में रत्यादि की अध्यात्मपरता में ज्ञान रस की निष्पत्ति मानी है। वस्तुतः भरतमुनि ने भी विशिष्ट विभावों की वर्णना करते हुए उनके अंत में 'आदि' शब्द का प्रयोग किया है जिससे स्पष्ट है कि वे भी 'आदि' शब्द से उसी प्रकार के अन्य भावों का भी समग्र करना उचित समझते थे जो सामान्य हेतुओं से भिन्न श्रुतादिरूप अलौकिक हेतुओं से उत्पन्न रत्यादि की मोक्ष-साधनता को स्वीकार करने वाले हैं। अभिप्राय यह है कि रत्यादि स्थायिभावों में से कोई भी स्थायिभाव मोक्षसिद्धि में उपयोगी थाकर शांत रस की निष्पत्ति कराने में समर्थ हो सकता है। आचार्य अभिव्यंग्युक्त को यह मत मान्य नहीं है। उनका मत है कि इस प्रकार की मान्यता से शांत रस का स्थायित्व विशेष हो जाता है और प्रत्येक पुरुष में भिन्न भिन्न स्थायिभाव मानने पर शांतरस में भी अनेक भेद हो जाते हैं जिनमें अनेक प्रकार के दोषों की सम्भावना हो सकती है।

रत्यादि भावों को समष्टि शांतरस का स्थायिभाव नहीं है

आचार्यों का एक अन्य सम्प्रदाय इस मत का प्रतिपादन है कि रत्यादि स्थायिभावों की समष्टि को ही शांतरस का स्थायिभाव कहा जा सकता है। अपने/कथन का स्पष्टीकरण करते हुए इन आचार्यों ने लिखा है कि जिस प्रकार

पानक रस में शर्करा और मिर्च आदि अनेक द्रव्यों का स्वाद मिश्रकर एक विचित्र प्रकार का रस उत्पन्न कर देता है, उसी प्रकार रत्यादि स्थायिभाव पानकर मन्याय से एकत्र होकर शांति रस में भी एक विचित्र प्रकार का आस्वादन उद्भूत कर देते हैं । इस मत का आशय यह है कि पानकरस के समान सभी स्थायिभाव मिलकर शांतिरस में स्थायिभाव बनाते हैं । तत्त्वतः यह मत किसी प्रकार के तर्क-पुष्ट आधार पर अवस्थित नहीं है क्योंकि न तो रत्यादिविषयक अनेक प्रकार की चित्त-वृत्तियों का एक साथ होना संभव है और न ह्रास और क्रोध तथा उत्साह और भय जैसी विरोधी वृत्तियों को एक साथ समन्वित करना ही समुचित है । निर्वेद और रत्यादि की समष्टि में भी शांतिरस का स्थायिभाव नहीं माना जा सकता, अतः इस मान्यता में किसी प्रकार का तर्कपूर्ण बल नहीं है ।

‘आत्मज्ञान’ ही तत्त्वतः शांतिरस का स्थायिभाव है

आचार्य अभिनवगुप्त के मतानुसार तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञान ही मोक्ष का साधन है अतः उसे ही शांतिरस का स्थायिभाव मानना सभी दृष्टियों से समीचीन है । यह ज्ञान इन्द्रियजन्य भौतिक ज्ञान से भिन्न और आत्म-साक्षात्कारपूर्ण होता है जिसमें ज्ञान और आनन्द आदि विशुद्ध घटकों का योग तथा परिकल्पित विषयभोगों का राहित्य रहता है । अभिनवगुप्त का कहना है कि आत्मतत्त्व की व्यापकता की दृष्टि से भले ही आत्मज्ञान को प्रत्येक रस का स्थायिभाव मानने का आग्रह किया जाए, किंतु अन्य रसों में उसका स्थायिभाव नहीं माना जा सकता । इसका कारण यह है कि शांतिरस की स्थिति में जिस प्रकार का आत्मसाक्षात्कारात्मक ज्ञान होता है, वैसा अन्य रसों की स्थिति में नहीं होता । योगशास्त्र के अनुसार केवल समाधिकाल में ही आत्मा का अपने स्वरूप में अद्वैतात्मक अथवा साक्षात्कार होता है, क्योंकि उस स्थिति में किसी भी प्रकार का वृत्तिकालुष्य नहीं होता । रत्यादि के अनुभवकाल में आत्मज्ञान की वैसी विशुद्धता नहीं रहती जैसी शांतिरस की अवतारणा में होती है । यों तो प्रत्येक रस में आत्मतत्त्व का कुछ-न-कुछ अंश विद्यमान रहता है और तात्त्विक दृष्टि में यह उचित तथा अनिवार्य भी है किन्तु शृंगार आदि रसों में रति आदि स्थायिभाव आत्मा वृत्तियों की स्थिति के बाधित होने पर भी अन्य व्याभिचारिभावों की अपेक्षा अधिक काल तक स्थिर रहते हैं अतः स्थायिभाव कहनाते हैं, जबकि शांतिरस की निष्पत्ति में तत्त्वज्ञान का प्राधान्य अथवा स्थायिभावत्व इतना अधिक रहना है कि रत्यादि चित्त-वृत्तियों भी उनके सम्मुख व्याभिचारिभाव को प्राप्त हो जाती हैं । अतः अपनी सर्वथा पृथक् एवम् विशिष्ट मत्ता के कारण ही आत्मज्ञान अथवा तत्त्वज्ञान को ही शांतिरस का स्थायिभाव मानना न्यायोचित है । अभिनवगुप्त ने ‘न हि रुषडमुण्डयोः मध्ये तृतीयं मोक्षमिति गम्यते’ की दृष्टि से आत्मविषयक तत्त्वज्ञान की गणना पृथक् भाव के रूप में नहीं की है जिससे यह तथ्य ध्वनित है कि पृथक् गणना न

करने पर भी उसका स्थायिभावत्व स्वतः सिद्ध है और भावों की एकानपंचाद्यत् (49) संख्या भी किसी भी रूप में व्याहृत नहीं होती। अभिप्राय यह है कि अभिनवगुप्त के मतानुसार आत्मज्ञान या तत्त्वज्ञान ही शास्त्ररस का स्थायिभाव है और आत्मा ही समस्त भावों का आधारभूत एवं भित्तिस्थानीय स्थायी तत्व है अतः उसकी पृथक् गणना करने की आवश्यकता नहीं है।

शास्त्ररस की स्वतन्त्र रस के रूप में प्रतिष्ठा का आधार

विवेचना के इसी प्रसंग में एक संधा उत्पन्न होती है और वह यह कि जब शास्त्ररस के स्थायिभाव के रूप में 'तत्त्वज्ञान' की पृथक् गणना नहीं की गई है तो फिर शास्त्ररस की भी सत्ता स्वतन्त्र रस के रूप में क्यों मानी जाए? इसका उत्तर देते हुए आचार्य अभिनवगुप्त लिखते हैं कि शास्त्ररस का आस्वाद शृंगारादि रसों के आस्वाद में भिन्न एवं लिक्षण होता है अतः उसकी पृथक् गणना करना सर्व-संगत समुचित है। वस्तुतः रति और हास आदि स्थायिभावों की अनुभूति पृथक्-पृथक् तथा असम्भूत रूप में होती है जब कि रत्यादि के समान अन्य भावों के साथ अभिधित रूप में ज्ञान रस में अनुभूत होने वाला आत्मा का स्वरूप नैतिक प्रतीतिगोचर नहीं होता और समाधि-ब्रह्म में अविकल्प रूप से स्वरूपावस्थ होने पर भी न्युत्पन्न बात अर्थात् समाधि-ब्रह्म के अवसर पर अन्य चित्त-वृत्तियों से वलुपित रूप में ही प्रतीत होता है। अतः नीच में आत्मा के स्वरूपतः पृथक् प्रतीत न होने से और शास्त्ररस में उसके पृथक् रूप से आस्वाद्य होने से शास्त्ररस की गणना की गई है।¹ आचार्य अभिनवगुप्त का यह मत योगदर्शन से सुसम्मत है क्योंकि उक्त दर्शन में 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः', 'तथा दृष्टुः स्वरूपे अवस्थानम् तथा' 'वृत्तिमारूप्यमितरत्र' आदि सूत्रों में यही बात बर्ही गई है कि चित्तवृत्तियों के निरोध का नाम 'योग' या 'समाधि' है जिसमें अन्य किसी भी प्रकार की वृत्ति न होने से द्रष्टा अर्थात् आत्मा का अपने स्वरूप में अवस्थान होता है और उस समाधि में भिन्न वान में 'वृत्तिमारूप्य' अर्थात् सुख, दुःखादि रूप चित्त-वृत्ति के अनुसार आत्मस्वरूपाभास होता है जिससे विरुद्ध आत्मस्वरूप की प्रतीति नहीं होती। चूँकि वृत्तिशून्य रूप में अलग प्रतीति नहीं होती अतः स्थायिभाव के रूप में आत्मा की पृथक् गणना नहीं की गई है। शास्त्ररस में आत्मा का पृथक् आस्वाद होता है अतः शास्त्ररस की स्वतन्त्र सत्ता मानी जाती है—अभिनवगुप्त के कथन का यही मूल मंतव्य है।

अभिनवगुप्त ने 'निर्वेद' या 'शम' को आत्मा का स्वरूप न मान कर चित्त-वृत्तिरूप माना है जिसका कारण यह है कि वे शास्त्ररस के स्थायिभाव नहीं हैं

सरतः । उनके मतानुसार आत्मा ही शातरस का स्थायिभाव है, भरतमुनि ने भी आत्मास्वरूप को 'शम' शब्द से अभिहित नहीं किया है, क्योंकि शम तथा निर्वेद आदि के समान अन्य भावों में न तो उनके ध्येयविचारित्व की सम्भावना की जा सकती है और न वह विभिन्न अनुभूतियों का जनक ही हो सकता है । भरत-मुनि का आशय यह है कि उस विशुद्ध आत्मरूप को शम या निर्वेद रूप से ध्या-दिष्ट किया जाय तो किसी भी प्रकार की आपत्ति नहीं हो सकती किन्तु ऐसा करते हुए भी यह बात तो ध्यान में रखनी ही पड़ेगी कि शम और निर्वेद आत्मा का स्वरूप न होकर विशेष प्रकार की वित्तवृत्तियाँ ही हैं । साथ ही साथ यह भी मानना होगा कि शानरस का स्थायिभाव रूप निर्वेद भी दारिद्र्य आदि रूप अन्य कारणों अथवा विभावों से उत्पन्न निर्वेद का समानजातीय पदार्थ नहीं है । इस 'पर यदि यह कहा जाय कि जब दारिद्र्यादि कारणों से उत्पन्न निर्वेद और तत्त्व-ज्ञान से उद्भूत निर्वेद भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं तो दोनों को 'निर्वेद' क्यों कहा जाता है ? ऐसा कहने से तो अनेक प्रकार की विसंगतियाँ उपस्थित हो सकती हैं ? इसका उत्तर यह है कि कारण का भेद होने पर भी समानजातीय पदार्थों को उसी नाम से अभिहित करने में कोई दोष नहीं है । यह बात निर्वेद भाव में ही नहीं, अपितु रति और भय आदि में भी समान रूप से प्रदर्शित होती है । इसलिये यह कहना सर्वथा समुचित है कि आत्मा का स्वरूप ही तत्त्वज्ञान या शमता रूप है जिसके कालुष्योपरारूप आत्मा के रत्यादि भाव होते हैं । शृंगारादि रसों में आत्मा के विशुद्ध स्वरूप की अनुभूति न होकर वह वित्त-वृत्तियों के कलुषित रूप की अनुभूति होती है इसलिये उन रत्यादि के विद्यमान होने पर भी समाधि के द्वारा उसके अव्यवहित विशुद्ध स्वरूप का अनुभव करके ह्युत्थान काल में भी वित्त को कुछ काल तक प्रशातवाहिता ही रहती है । इस-लिये आत्मस्वरूप या तत्त्वज्ञान ही शात रस का स्थायिभाव है ।

शात रस की स्वाभाविकता, प्रधानता, रसराजता और स्वतन्त्रता

अमिनवगुप्त ने शातरस की प्रशंसा में अनेक प्रकार के प्रमाण प्रस्तुत किये हैं । उनके मतानुसार शातरस ही स्वाभाविक रस है तथा शेष रस उसके विकृत रूप हैं । उनका कहना है कि तत्त्वज्ञान के 'अनुभव' ही यमनियम आदि के द्वारा उपकृत होकर शात रस के 'अनुभाव' हो जाते हैं । ईश्वरानुग्रह आदि शात रस के विभाव होते हैं तथा विनष्ट होते हुए रत्यादि भावों का भी शात रस में आस्वादन किया जाता है । परोपकार-विषयक इच्छा एवं प्रयत्नरूप उत्साह जिसे दया भी कहते हैं, शानरस का विशेष रूप से अंतरण होता है । इसे कुछ विद्वान् दयावीर अथवा धर्मवीर नाम में भी व्यवहृत करते हैं । विद्वानों की इस मान्यता पर यह सदेह किया जा सकता है कि शातरस में तो अहंकार-शोधित्य होता है जब कि उत्साह तो अहंकारमूलक कहा जाता है फिर भला उत्साह को

शावरस का अंतरा कैसे कहा जा सकता है ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विरुद्ध भाव का भी व्यभिचारिभाव के रूप में वर्णन करना अनुचित नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा करना अनुचित होता तो शृंगार रस में निर्वेद आदि का वर्णन नहीं किया जाता। यस्तु उल्लाह को शावरस का विरोधी कहना उचित नहीं है क्योंकि कोई भी अवस्था उत्साहपूर्ण नहीं हो सकती। इच्छा और प्रयत्न के अभाव में व्यक्ति जड़तापूर्ण हो जाएगा और हम यह जानते हैं कि शावरस की स्थिति को प्राप्त व्यक्ति पत्थर के समान जड़ नहीं होता क्योंकि वह भी देखा जाता है कि मान हृदय वाले साधकों के मन में परोपकार और सौच कल्याण आदि बातों के लिए अपना सर्वस्व दान कर देने का अलौकिक उत्साह रहता है, अतः उल्लाह और मान रस में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।

अभिनवगुप्त ने अनेक तर्कों और उदाहरणों द्वारा यह तथ्य प्रतिष्ठित करने के लिए कहा है कि परोपकारविषयक इच्छा एवं उत्साह ही शावरस के अंतरा इसीलिए उन दयावीर या धर्मवीर के नाम से भी अभिहित करते हैं। उन्होंने 'नागानन्द नाटक' के नायक जीमूतबाहू का मनाविनियोग करते हुए अन्त में निष्कर्ष निकाला है कि जीमूतबाहू की मन स्थिति में दया एवं उत्साह वृत्ति का प्राधान्य हान पर भी उसमें शावरस की ही अवस्थिति है। वह परोपकार के लिए अपना आत्मोत्सर्ग करने के लिए प्रस्तुत है, किन्तु उसका मानस बाधितत्वों की भाँति शावरसपूर्ण मन स्थिति में भिन्न नहीं है। यह बात अवश्य है कि मोक्ष-प्राप्ति की अन्तिम भूमिका में पहुँच जाने पर उत्साह आदि सभी भावों का अभाव हो जाता है और तब यह शावरस अभ्यास अर्थात् अनभिनेय हो जाता है। इससे यदि शावरस के विरोधी विचारक यह आशय निवाने कि अभिनवगुप्त के कारण शावरस का अस्तित्व ही नहीं माना जा सकता तो उचित नहीं है। अभिनवगुप्त का कथन है कि वर्णन दत्ता में तो रति और मोह आदि भावों का भी अभिनय नहीं किया जा सकता। जिस प्रकार उष्ण शृंगार की चरम परिणति सर्वथा व्यापारपूर्ण होती है उसी प्रकार विप्रलम्भ शृंगार तथा वरण आदि अन्य रसों की चरम परिणति भी व्यापारपूर्णता में जाती है जिसके कारण उनका अभिनय संभव नहीं होता। पर इसका यह अर्थ नहीं कि शृंगार और वरण नामक रसों का अस्तित्व ही नहीं होता। जब एक विशेष स्थिति में शृंगार और वरण आदि अनभिनेय हो गए भी अपना अस्तित्व रख सकते हैं तो शावरस को रस रूप में न मानने में कोई हेतु दृष्टिगोचर नहीं होता। सब तो यह है कि जिस प्रकार रति आदि के मस्त्वारों के कारण शृंगार आदि रसों में हृदय की तन्मयता रहती है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञान के बीजमूल मस्त्वारों में समुत्पन्न अवधारण में भी शावरस का तन्मयभाव रहता है।

अभिनवगुप्त ने अपने विवेचन में इस प्रश्न का भी उत्तर देने का प्रयत्न

केया है कि शांतिप्रधान नाटकों में भीर रस के आस्वाद की क्या संगति होती है ? उनका कहना है कि यहाँ शांतिरस का प्रयोग किया जाता है, वहाँ पुष्पायुष्योगी शृंगार और भीर जाति रसों में से कोई एक अन्य रस रहता अवश्य है। जिस प्रकार प्रहसन आदि में हास्यादि की प्रधानता होने पर भी अन्य रसों का भी आस्वादन किया जाता है, उसी प्रकार शांतिरस के साथ शृंगार और भीर आदि में से कोई-न-कोई अन्य रस अवश्य रहता है। अनेक स्थलों पर तो रचना के मत में निष्पन्न होने वाले शृंगार या भीर रस में ही काव्य या नाटक का चरमास्वाद प्रतीत होता है। अभिप्राय यह है कि शांति रस की विधि सभी दृष्टियों से युक्ति-संगत है तभी तो भरतमुनि ने शांति रस को समस्त रसादिभावात्मक कहकर उसका अस्तित्व स्वीकार किया है। इन विषय में अभिनव गुप्त का निम्नलिखित कथन उल्लेखनीय है जिसके अनुसार सभी रसों का आस्वाद प्रायः शांति के रूप में ही होता है।

“तत्र सर्वरसानां शांतिप्रायएवास्वादो विषयेभ्यो विपरिवृत्त्या, तन्नुष्मता सामाना। केवलं वासतान्त्रोपहित इति। अथ सर्वं प्रकृतित्वमभिधाय पूर्वमभिधावम्।”

आचार्य अभिनवगुप्त शांतिरस के लिये प्रवल समर्थक हैं। उन्होंने शांतिरस को समस्त रसों में प्रधान और ‘सारास’ माना है। उनका तो कहा तक कहना है कि शांति रस से ही समस्त रसों की उत्पत्ति होती है और उसी में सब रस विलीन हो जाते हैं। उन्होंने भरतमुनिवृत्त नाट्यशास्त्र की प्राचीन प्रतिष्ठों के आधार पर इस तथ्य का प्रतिपादन किया है कि शांति रस ही समस्त रसों की प्रकृति है। उनके मतानुसार शांतिरस का स्वाभिप्राय पुष्क-रूप से इस कारण से विवेचित नहीं किया गया है कि सब रसों में रहने वाले सामान्य भाव की लोक में बार-बार पुष्क-पुष्क-गणना नहीं की जाती। वस्तुतः विचारक तत्त्ववेत्ता तो सामान्य को भी पुष्क-रूप से समझ लेते हैं, इसलिए विवेचक के अभिप्राय से सामानिकमत्त आस्वादरूप प्रतीति के वि-रूप में शांतिरस का स्वाभिभाव अलग होता ही है।

अभिनवगुप्त ने अपनी विनी युक्तियों तथा शास्त्र-वचनों के आधार पर नवम रस के रूप में शांतिरस की स्थापना की है। इस रस की प्रतिष्ठा इतिहास पुराण और अभिधानकोष आदि ग्रन्थों में भी पर्यमान है। अभिनवगुप्त के गुरु श्री उत्पलपादाचार्य ने भी अपने ‘प्रस्थमित्रादर्शन’ में नवम रस का सिद्धांत निरूपित करते हुए लिखा है कि आठों देवताओं के शृंगारदि प्रदर्शन से भिन्न महादेव के शांति रूप में शांतिरस का अविष्टान है। रसनिष्पत्ति के लिए अपेक्षित विभाव, अनुभाव और ध्वनिचारिभावों की शांतिरसगत योजना करते हुए अभिनवगुप्त ने लिखा है कि वैराग्य और संसारभीरुता आदि शांतिरस के विभाव हैं जिनके

उपनिब्रधन में शातरस का ज्ञान होना है । मोक्षशास्त्र अथवा उपनिषद् आदि का विचार उसने अनुभाव है जो निर्वेद, स्मृति तथा धृति आदि उसने व्यभिचारिभाव । स्मृति, धृति और उत्साह आदि से युक्त ईश्वरप्रणिधानविषयक भक्ति तथा भेदा शातरस के अग्ररूप है, अतः उनको (भक्तिरस आदि को) पृथक् रस के रूप में गणना नहीं की गई है । अभिनवगुप्त ने मतानुसार भक्तिरस का अन्तर्भाव शातरस ही हो जाता है । इस विषय में निम्नलिखित सप्रह्वारिकाओं को उद्धृत करना आवश्यक प्रतीत होता है जिनमें यमशः शातरस का स्वरूप तथा उसे अन्य रसों की मूल प्रकृति सिद्ध किया गया है —

मोक्षध्यात्मनिमित्तस्तत्त्वज्ञानार्थहेतुसंयुक्तः ।

निःश्रेयससंयुक्तः शान्तरसो नाम विज्ञेयः ॥ १ ॥

स्व स्व निमित्तभासाद्य शान्ताद् भावः प्रवर्तते ।

पुननिमित्ताभाये तु शान एव प्रतीयते ॥ २ ॥

अर्थात् मोक्ष रूप अध्यात्म की प्राप्ति का कारण अथवा मोक्ष-प्राप्ति के उद्देश्य में प्रदत्त तत्त्वज्ञान रूप हेतु से युक्त और निःश्रेयस रूप फल से समन्वित शानरस समक्षमा चाहिये ।

अपने-अपने अनुरूप कारण की प्राप्ति करने शात रस से ही रत्यादि भाव उत्पन्न होते हैं और उन निमित्त वे समाप्त हो जाने पर फिर शात में ही रत्यादि भाव लीन हो जाते हैं ।

प्रबंध-काव्यों की रसाभिव्यंजकता

प्रतिपाद्य विषय की परितीक्षा

कथानुबन्ध की दृष्टि से प्रबन्ध काव्य काव्य-भेदों का प्रथम प्रकार है जिसके विद्याल परिवेश में जीवन की अभिव्यक्ति के व्यापक अवसर विद्यमान रहते हैं। उसकी बंधगत सफलता और रसगन सिद्धि का विवेचन भारतीय काव्यशास्त्र का एक प्रमुख विषय रहा है। यो तो भारतोत्तर देशों में भी प्रबन्ध-काव्य की रचना का वैशिष्ट्यपूर्ण विधान है तथा वहाँ के काव्याचार्यों ने भी अपने-अपने सांस्कृतिक आधारों और साहित्यिक मानकों के निरूपण पर युग-जीवन की भूमिका में उसका विवेचन प्रस्तुत किया है, किन्तु तद्दश विषयक धारणों का विमर्श करना हमारे प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। निबन्ध के परितीक्षित क्षेत्र में हम प्रबन्ध-काव्य की रसाभिव्यंजकता का उतना ही अंश स्पष्ट करना चाहते हैं जो उसके अंगी रस के रूप से सम्बद्ध है तथा जिसके काव्य-बन्ध में रसोचित्य की व्यंजना विविध प्रणालियों में प्रदर्शित होती है। इस विषय में आचार्य आनन्दवर्धन के विचार विशेषतः पठनीय हैं जिन्होंने औचित्य को 'रसोपनिषद्' की मृष्टभूमि में विवेचित करते हुए प्रबन्धगत रस के अंगगिरूपों तथा उसके अभिव्यञ्जको-हेतुओं का विश्लेषण अत्यन्त सारगर्भित शब्दावली में किया है। यो तो उनका विवेचन भारतीय काव्य और शास्त्र की मर्यादा के विधेय अनुकूल है, किन्तु उसके द्वारा ऐसे अनेक तथ्यों तथा तत्त्वों का भी अन्वेषण किया जा सकता है जो विमुक्त साहित्य-समीक्षा की दृष्टि से भारतोत्तर काव्य-साहित्यों के विमर्श का भी आधार बन सकता है।

अंगी रस की विवेचना का महत्त्व

प्रबन्ध-काव्य की विस्तार सीमा में अंगी रस का विवेचन करना सकातनः अनिवार्य एवम् परम आवश्यक है क्योंकि उसके बिना इस तथ्य का स्पष्टीकरण नहीं किया जा सकता कि किसी भी समासोप्य प्रबन्ध का प्रमुख आस्वाद्य क्या है और उससे हमारी चित्तवृत्ति को तथाकथित 'विस्तार' 'द्रुति' अथवा 'विधेय' आदि से सम्बद्ध कोनसी अवस्था प्राप्त होती है? आचार्य भरतमुनि ने यद्यपि अंगीरस के विषय को अधिक वैशिष्ट्यपूर्वक विवेचित नहीं किया था, तथापि

उन्हे म्यायी रस के रूप में उसकी परिवर्तना सुमान्य थी जिसका सबैत उनके इस कथन में मिलता है कि महाकाव्य में वर्णित अनेक रसों में से जो रस बहु अर्थात् अधिक या प्रधान रूप से विद्यमान रहता है, वह उस काव्य का स्थायी (अंगी) रस तथा शेष रस उससे संचारी (अंगभूत) रस होते हैं।¹ आचार्य आनन्दवर्धन ने तो प्रबन्ध-काव्य की सकलता भी इस बात में मानी थी कि उसमें अनेक रसों की निवधना का अवकाश रहने पर भी इस बात का विचार मुख्य रूप से किया जाना चाहिए कि जगत् रचयिता अपने कथाबन्ध के अनुरूप किसी एक रस को अंगी रस के रूप में निष्पन्न करने में समर्थ हुआ है अथवा नहीं ?

अंगी रस की कल्पना का आधार

प्रबन्ध-काव्यों के परिवेश में अंगी रस की परिवर्तना के मूल में अनेक तत्संगत आधार विद्यमान हैं। जब प्रबन्ध काव्य की व्यापक भाव-भूमि में बहुविध रसों के संचरण के लिए अवकाश बना रहता है तो यह भी निश्चित है कि उसका कथाना जिस रस की ओर पुनः पुनः अनुगृहीत हो तथा काव्य के कालक्रम में जिसकी व्याप्ति अन्य रसों की अपेक्षा वही अधिक हो, वही रस सार्वभौम प्रबन्ध काव्य का अंगी रस होता है। वस्तुतः किसी प्रबन्ध काव्य के रस विधान में अंगी रस की स्थिति वैसी ही है जैसी किसी स्थायिभाव की स्थिति रस निष्पत्ति के अन्यान्य अवयवों के समक्ष रहती है। जिस प्रकार विमलवानुभाषा और गणपारिभाषा के सम्मुख उद्भेद से स्थायिभाव को रस रूप में निष्पन्न होना या मङ्गल प्राप्त होता है, उस प्रकार किसी प्रबन्ध काव्य में व्याप्त विभिन्न अंगभूत रस उससे अंगी अथवा प्रधान रस को सपोषण प्रदान करते हैं। रहने की आवश्यकता नहीं कि अंगी रस का मूल सम्बन्ध काव्य के अंगी पात्र से होता है जिसकी मुख्य वृत्ति की काव्य के कथानक्रम में परिवर्तित करता यदि वह मूल प्रयोजन होता चाहिये। अतीव्र में प्रबन्ध काव्य के नायक की कथा का भावमय तथा उसकी जीवन-तापना का सार्वभौमिक होता है, यह एक निश्चित धारणा है।

अंगी रस की उपयोगिता नाट्य-काव्यों में भी पायी है

अव्य काव्य के अन्तर्गत परिष्कृत होने वाले प्रबन्ध काव्यों की भाँति दुःख काव्यों में भी अंगी रस के महत्व की ओर आचार्यों का ध्यान सदैव आकृष्ट रहा है। नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र-गुणचन्द्र का मत है कि नाटक में नायक के

1. यद्वा समवेतानां रूप यस्य भवेद् बहु ।

स मंतव्यो रसः स्थायी शेषाः संचारिणो यताः । नाट्यशास्त्र, 7120

औचित्य के अनुसार किसी न किसी प्रकार के एक रस का प्राधान्य अवश्य होना चाहिए जिसे अन्य रसों से यथावसर संश्लेषण मिलता रहे तथा जिसमें नायक की चित्तवृत्ति को प्रयोज्यमान करने की शक्ति विद्यमान हो। नाट्यदर्शन के विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष सहज भाव से निकलता जा सकता है कि अंगी रस का प्रत्यक्ष सम्बन्ध नायक के घटना-आगमों अथवा क्रिया-रसार्थों के साथ है जिनसे रागात्मिका वृत्ति का प्राधान्य होने के कारण भृंगार रस की निष्पन्नता के लिए अधिक अवसर हो सकते हैं। गृगार के पञ्चवात् क्षीर तथा करण रसों को भी अंगी रस के रूप में नाट्यान्तर्गत निष्पन्न करने की दिशा में प्रयत्न किये गये हैं। इन विषय में कोई बख़ोर नियम तो नहीं बनाया जा सकता कि नाट्य काव्यों का प्रधान रस क्या होना चाहिए पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि उसका मुख्य सम्बन्ध नाटक के प्रधान पात्र से होता है, अतः उस पात्र की मुख्य मनोवृत्ति जिस दिशा की ओर विशेष रूप से प्रभावित हो अथवा जिससे जीवनांग के जिस रूप को लेकर नाटक की रचना की गई हो, उसे प्राधान्य प्रदान करते हुए तत्सम्बन्ध औचित्य के अनुसार ही उसकी रस-निष्पन्नता की जानी चाहिए। वस्तुतः मुख्य पात्र ही नाटक अथवा प्रबन्ध काव्य के फल-भोक्ता होते हैं अतः अंगी रस की परिवहनशक्ति उन्हें फल-पर्यन्त पहुँचाने तथा उन्हें कलागम का आस्वाद प्रदान करने तक अवश्य होनी चाहिए।

विभिन्न देशों के आचार्यों ने प्रबन्ध तथा नाट्य काव्यों का विवेचन करते हुए अंगी रस की उपयोगिता स्वीकार की है। पाश्चात्य समीक्षकों ने यदि अंगी रस के रूप में काव्यास्वाद की अंतिम परिणिति व्याख्यात की है तो भारतीय आचार्यों ने प्रकाशचरित का अन्तिम अंगेय उसके मूल रस की निष्पन्नता में माना है। साहित्यदर्पणकार विष्णुनाथ को अंगी रस की परिया का सम्पूर्ण ज्ञान था, जिसे लक्षित कर उन्होंने स्पष्ट शब्दों में इस बात का उल्लेख किया है कि 'महानारत' में ज्ञान, 'गमावण' में कष्ट और मानसीमावण तथा 'रत्नावली' में भृंगार रस का उद्भेद अंगीरस के रूप में हुआ है। वस्तुतः अंगी रस की विवेचना के बिना प्रबन्ध-काव्य के आस्वाद का मुख्य अर्थ अस्पष्ट सा रह जाता है, अतः उसका अन्वेषण करने की दिशा में प्रयत्न करते हुए उसका प्रकाशन अवश्यमेव किया जाना चाहिए।

रसों के अंगानिर्भाव का विमर्श :

काव्यास्वाद के विमर्शकों में एक वर्ग उन तत्त्वद्वयों का भी है जिन्हें रसों का अंगानिर्भाव स्वीकार नहीं है। उनका कथन है कि जब काव्य-रस का आस्वाद स्वतः सम्पूर्ण और स्वचलितारूप है तो उसकी आत्मविश्रुति की अपेक्षा-प्रतीति में अंगानिर्भाव का सम्बन्ध स्वीकार करना खलक दृष्टियों से अनुचित है। वस्तुतः

वाच्य-रस स्वयम्भकार में ही विद्यमान होता है, अतः उसने उन्मार्श-उन्मार्शभाव तथा गौणगौणभाव की न तो कोई आवश्यकता ही रहती है और न उपयोक्तृता हो। उन आचार्यों ने रसों के अगाधिभाव का खण्डन विरोधी रसों की अगता की बन्धवहार्थ सिद्ध करते हुए भी किया है। उनका मत है कि बीर और शृंगार अपवा शृंगार और हास्य आदि विरोधी रस-गुणों का उत्कर्ष समान रूप से स्वीकार न करने वाले महानवस्थानभावी विरोध में भले ही रसों के अगाधिभाव के तीव्र खण्डन के तर्ज विद्यमान न हों किन्तु वाच्य-वाचक-भाव अथवा वाच्य-धान्यभाव में पाये जाने वाले विरोध में तो रसों के अगाधिभाव की कोई स्थान प्रदान ही नहीं दिया जा सकता। इन मान्यता की अधिक स्पष्ट करने के प्रयोजन से इन आचार्यों ने लिखा है कि तत्त्वदृष्टि में रसों के अगाधिभाव की परिवर्तना व्यर्थ भी है किन्तु यदि किसी एकपक्षीय विचारक के मन में उसकी प्रतिष्ठा के प्रति विशेष आदर हो तो वाच्यधान्यभाव विरोधी रसों की योजना में तो उनका अन्तित्व हो ही नहीं सकता। वाच्यधातवभाव विरोधी रसों में 'शृंगार और बीभत्स' 'बीर और भयानक', 'शान और रौद्र' तथा 'शृंगार और शान' आदि रस-गुणों की गणना होती है जिनके अतर्गत भाव का निरूपण रस-दोषों की श्रेणी में परिगणित किया जाता है। भारतीय साहित्य की परम्परागत मान्यताओं में कुछ विशेष परिस्थितियों को छोड़ कर शृंगार और बीभत्स में सर्वत्र विरोध भाव देखा है जबकि पारसी आदि भारतोत्तर साहित्यों में वियोग शृंगार के वर्णन के माध्यम-मार्ग ध्वनि, मवाद आदि के बीभत्समय चित्रण भी हुए हैं। आज की परिवर्तित परिस्थिति में रस-विरोध की इन परम्परागत मान्यताओं के प्रति भवे ही किसी के मन में कोई आस्था न हो, किन्तु मनुष्य की मूल मनीषाओं के अंतराल में उनका जो महत्त्व सम्बन्ध है, उसे सर्वथा निम्नार कह कर दुग के तत्वावधित वाच्यवाचक में निश्चित करने का उपक्रम भी ग्राह्य नहीं है।

आचार्यों के अभिमत और विषय -

रसों का अगाधिभाव भामह, दण्डी और रङ्गट आदि प्राचीन आचार्यों को उस रूप में मान्य न था, जिन रूप में आचार्यों आनन्दवर्धन, अबिनवगुप्त और रामचन्द्र-गुणचन्द्र द्वारा उक्त रस-विवरण दिया गया था। इसका एक कारण यह भी था कि प्राचीन आचार्यों का रस-विवर्णन न तो विशेष सम्भार व विरह या और न के अपनी मुख्य मान्यताओं के सम्मुख उसे अधिक विचारणीय हो समझते थे। यों तो भामह, दण्डी और रङ्गट ने क्रमशः 'रसैव सवर्तः पृथक्', 'रसभाव-निरंतरम्' और 'सर्वे रसा क्रियन्ते वाच्यस्थानानि सर्वाणि' द्वारा रसों का भी गुण-मान किया है, किन्तु वह उल्लेखमान है। वस्तुतः इन आचार्यों की दृष्टि

परब्रह्मनि द्वारा प्रतिपादित स्थायी रस और संघारी रस, की विवेचना की ओर नहीं गई थी, अतः वे उनकी महत्ता का निरूपण नहीं कर सके। आचार्य आनंदवर्धन भरतमुनि के ध्वन्य मंत्रय और भाष्य आदि की सीमाओं से परिचित थे, अतः उन्होंने उनकी सम्भावना को ही प्रतिपादित का अल्प दृष्टिकोण प्रतिपादित किया। वे इस तथ्य को स्वीकार करते थे कि प्रत्येक रस अपने प्रबंध में ही पूर्ण परिपुष्ट होकर परमविशालि प्राप्त करता है, किन्तु इसका यह अतिप्राप्त नहीं कि उसका अर्थ रसों के साथ कोई सम्बन्ध अथवा साम्य नहीं होता। अनुसृत प्रबन्ध बनाना के विनाश आशय में अंगी रस प्रधान होता है और अन्य उनके साथ अपर, बहुपौबी बन कर आते हैं जिसका कारण प्रत्यापक की विविध परिस्थितियाँ हैं। व्यावहारिक दृष्टि से भी रसों के अंगानिभाव को मता स्वीकार्य प्रतीत होती है क्योंकि अनेक बार ऐसा देखा जाता है कि रसों के अंगानिभाव की योजना से उन्हें परस्पर भय प्राप्त होता है और इनके विरोध को लेकर जो घातें नहीं जाती हैं वे उपक्रमित होकर उपक्रम-उपकारक भाव में ही परिणत हो जाती हैं। आचार्यों ने रस-विरोध को लेकर जो प्रतिपत्तिमाँ प्रस्तुत की हैं उनका यह अतिप्राप्त नहीं है कि वे रसों के अंगानिभाव में आत्मा नहीं रखते थे। उनका प्रयोजन तो केवल इतना ही है कि अनेक बार रसों के विरोध-प्रदर्शन से जो अनौचित्य अनुसृत हो जाता है, उसके विरोध की विना में नश्य रहता चाहिए। आनंदवर्धन ने तो रसों के अंगानिभाव को उपकार्य-उपकारक-सम्बन्ध से विवेचित कर उनकी अनिवार्य स्थिति निम्नलिखित की है जिसका समर्थन लोचनकार अधिनकृत ने साक्षरिमुनि का उल्लेख करते हुए विशेष रूप से किया है। प्रबन्ध काव्यों की प्रतिष्ठा के आस में तो रसों का अंगानिभाव प्रबल शक्तों में प्रतिपादित हुआ है जिसका कारण यह है कि उसके बिना जीवन के वीर्य एवं वैविध्य का विस्तार प्रबन्ध काव्य की विनाश सीमा में अनुरक्ति दिया ही नहीं जा सकता। परन्तु आचार्यों ने प्रबन्ध काव्य के अंगानिभाव को निम्न रूप में संस्तुत किया या उसका आशय निम्नलिखित शक्तों में मिल सकता है:-

भृंगार वीरशानाकेषु अंगी रस इष्यते ।¹

प्रमिदेष्वि प्रबंधाना नादारम निबंधने ।

एकौ रसो अंगी कर्तव्य ।²

एकादिसमन्यदक्षमदुत्तम रसोमिधि ।

अनेकितमलकार कर्मादिरमलदसम् ॥³

1. विश्वनाथ : साहित्य दर्पण 6/317

2. आनंदवर्धन : ध्वन्यालोक, 3/21

3. नाट्यदर्पण 1 : 12 : 15

अंगी रस की उपयोगिता

प्रबन्ध काव्यों की वर्णना और नाट्य काव्यों की अभिनेयता की दृष्टि में रखते हुए अंगी रस की उपयोगिता का जो विश्लेषण किया गया, उसमें बड़े प्रकार के विचार-सूत्र उपलब्ध होते हैं। उनका निष्कर्ष यह है कि जब प्रबन्ध काव्य का सन्दर्भोन्निभूत प्रयोजन 'ग्यास्वाद' करना ही है तो वह अपनी बड़ा अनिर्द्वन्द्वता में संस्थित होते हुए भी किसी-न किसी भाव-विशेष की मुख्य निष्पत्ति का प्रयोजन बन कर अवश्यमेव उपस्थित होना चाहिए। आधुनिक मनोविश्लेषण की प्रायोगिक विधियों के आधार पर भी यह सिद्ध किया जा चुका है कि व्यक्ति की चेतना में भावों के परिस्थितिजन्य तारतम्य का क्या महत्व है तथा किसी विशेष प्रकार की मनोदशा के प्राचुर्य में इतर वस्तुवृत्तियों का समजन किस प्रकार होता बनता है। इस विषय की व्यापकता के उदाहरणों में मैं उल्लेख कर प्रस्तुत प्रसंग में केवल इतना बनेत करना ही पर्याप्त है कि रसों के जागृताव का रहस्य उत्पादित किये बिना किसी भी प्रबन्ध काव्य की रसाभिप्यजकता का अन्वेषण नहीं किया जा सकता, क्योंकि रसों का अंगी रूप किसी भी प्रबन्ध काव्य में निष्पन्न भाव वृत्ति का प्रमुख आधार अथवा सम्बल बन कर ही अभिव्यक्त होता है।

प्रबन्ध-काव्यों की रसाभिप्यजकता के औचित्य-हेतु

प्रबन्ध-काव्यों में वर्णित अंगी रस की विवेचना से सम्बन्धित एक महत्वपूर्ण विषय उनकी रसानिप्यजकता के हेतु तत्वों का विश्लेषण है। भारतीय आचार्यों ने रसमुख-दृष्टि से प्रबन्ध-काव्य को 'अभिधामृता अमलद्वयमध्वनि का एव व्यञ्जक' मान कर उनकी रसाभिप्यजकता का विमर्श विविध पक्षों के आधार पर किया है। उनके विश्लेषण के मुख्य आधार रामायण और महाभारत आदि काव्य-ग्रन्थ हैं जिन्हें भारतीय चेतना के आलोच-मन्त्र्य कहना मुक्तिसाग्न प्रतीत होगा है। आचार्य आनन्दवर्धन ने उक्त काव्यग्रन्थों की रस-सौजन्य की ध्यान में रखते हुए जिस रूप में उनकी व्यञ्जकता निरूपित की है, उसमें ऐसे अनेक ज्ञानमय विषयों का बोध होता है जो किसी रसपरक काव्य के औचित्य तथा उसकी निधि के लिए अनिवार्य तत्त्व प्रतीत होते हैं। आनन्दवर्धन के मतानुसार रसाभिप्यजकता के औचित्य हेतुओं का प्रबलान निम्नलिखित रूपों में सम्भव है -

1 विभाव, अनुभाव और संचारिभाव के औचित्य की चारुता से ऐतिहासिक अथवा उत्प्रेक्षित (कल्पित) कथा शरीर का निर्माण।

2 ऐतिहासिक घन में प्राप्ति होने पर भी रस के प्रतिबल कर्षणों को छोड़ कर, बीच में अभीष्ट रस के अनुकूल नवीन कल्पना करते हुए कथा का सत्वरण।

3 शुद्ध रसाभिप्यक्ति की दृष्टि में सधि और सध्यों का सपटन।

4. प्रत्यक्षानुभूत रसों के उद्दीपन और प्रशमन की योजना तथा विधांत होते हुए रस का अनुसंधान ।

5. अंतःकारों के यथेच्छ प्रयोग की पूर्ण गति होने पर भी रस के अनुरूप ही परिमित मात्रा में अंतःकारों की योजना ।

विभावः का औचित्य :

उपर्युक्त पाँचों प्रकार बन्धन रस के अभिव्यक्त हेतु हैं । इन हेतुओं के प्रथम रूप में दृग्-यान का विचार किया जाता है कि विभाव, अनुभाव और भाव (स्वादिभाव और संचारिभाव) के औचित्य से प्रबन्धकाव्य के सुन्दर कथा-शरीर का निर्माण हो जाता है या नहीं । हमारे व्यावहारिक जीवन के अनुभवों से भी प्रकट है कि जिस काव्य में उपर्युक्त बातों का समुचित सम्बन्ध होता है, वही काव्य रस और भाव की दृष्टि से उत्तम कोटि का बन सकता है । विभाव के औचित्य का विवेचन भरतमुनि से लेकर अद्यावधि अनेक आचार्यों ने किया है । स्वादिभाव का औचित्य प्रकृति के औचित्य से सम्बन्धित है । उनमें इस बात का ध्यान रखा जाता है कि आचार्यों ने उत्तम मध्यम, अधम तथा दिव्य, अदिव्य और दिव्यादिव्य के भेद से प्रकृति के जो रूप निरूपित किये हैं, उनका अभिव्यक्ति ऐसी बिधि से किया जाय जिससे स्वादिभाव का विमृद्ध रीत्या औचित्य-निर्वाह हो सके । काव्यकार पर इस बात का बहुत बड़ा दायित्व है कि वह दिव्य तथा मानवीय प्रकृति के विभिन्न स्तरों से सुपरिचित होकर उन्हें अपनी कथा के अनुरूप व्यंजना प्रदान करे जिससे प्रबन्धगत रस की स्फुरण में किसी भी प्रकार की अस्वाभाविकता अथवा अनुचित भावना बाधक न बन सके । भारतीय काव्य-शास्त्र में नायक-नायिकाओं के जो गुण वर्णित किये गये हैं, वे मनोवैज्ञानिक आधारों से समुष्ट हैं, अतः काव्यवर्णना में उनका वर्णन किया जाना भी अनुचित नहीं कहा जा सकता । हाँ, इस बात भी अवश्यमें अवश्यकता है कि कभी-कभी कथालापक नरेशों के प्रभावातिशय का केवल दिव्य चरित्रों के रूप में जो वर्णन किया जाता है, वह मूलतः मानवीय प्रकृति पर ही आधारित होता चाहिए अन्यथा उत्तमी रस-व्यंजकता में एक विशिष्ट प्रकार का अनौचित्य भी आ सकता है ।

कथानायकों का संघटनौचित्य

भारतीय परम्परा के प्रबन्ध काव्यों में कथा-नायकों का संघटन जित्त दिव्या-दिव्य रूप में किया गया है उनका रसाभूषण की दृष्टि से विशेष महत्त्व है । यहाँ की सांस्कृतिक मान्यताएँ मूलतः आध्यात्मिक और आदर्शपरक रहती हैं अतः नायकों के चरित्र में उक्त स्वरूप का समोन्नत विमृद्ध मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से भी अपेक्षा नहीं कहा जा सकता । भरतमुनि के 'नाट्यशास्त्र' में दो प्रख्यात वस्तु-

विषय और प्रधान उदात्त नायकत्व को अनिवार्य महत्व प्रदान किया गया है। ऐसा करने से नायक के औचित्यानीचित्य के विषय में किसी भी प्रकार का मति-भ्रम नहीं हो सकता। कल्पित कथा के आधार पर नाटक या वाच्य आदि का निर्माण करने से अनेक बार नायक के अप्रसिद्ध और अनुचित स्वभावादि के वर्णन से प्रबन्ध वाच्य की रसानुभूति भ्रम हो जाती है। भारतीय आचार्यों ने नायको-विन मर्यादा की दृष्टि से उनकी रति व्यञ्जना के भी रूप और स्तर निम्नलिखित किये हैं। उन्होंने इस बात का निषेध तो नहीं किया है कि दिव्य-चरित्र नायकों की रत्नादि का वर्णन ही न किया जाय, किन्तु यह मान्यता व्यवस्थित व्यक्त की है। उनका चित्रण करते हुए उनकी नैर्नायिक शालोचना और प्रवृत्तिगत दिव्यता का ध्यान अपरन्वनेव रखना चाहिए। ऐसा करने से उनके चरित्र में भी निन्दार आता है तथा सहृदयजनों की रस चर्चणा में भी बाधा नहीं पहुँचनी। चरित्रों की दिव्यादिव्य प्रवृत्ति के अतः प्रदेश में प्रदिव्य होने की क्षमता न होने के कारण सभी-सभी लघुप्रतिष्ठ कवियों के रमणीय कथाद्वय भी विमृष्टलिप्त हो जाते हैं। विद्वानों ने मानवीय स्वभाव के अनुरूप शृंगार-विषयक प्रवृत्ति का जो औचित्य विवेचन किया है उसका परिपालन करना अनिवार्य ना है क्योंकि उनसे मिल जो कोई भी अन्य दिव्य औचित्य है, वह रसानुमिति ने अनुमान नहीं हो सकता तथा वाक्याल्लास्यविनाशों के मानस में दिव्य रति आदि विषयक सम्भार न होने से उन्हें रसानुमिति नहीं हो सकती। अपने कथन को व्यावहारिक बनाने की दृष्टि से हम यह मन्ते हैं कि जिस प्रकार राजा आदि उदात्त नायकों में शृंगार का उपनिबन्ध वाच्य शृंगार में विहीन होकर ही सुलीलित होता है, उसी प्रकार देवचरित्रों के अधिचित्रण में भी जो उनके प्रतिबुद्ध आत्मामित होने वाली प्रवृत्ति का यथामभव निषेध करना ही वाञ्छनीय है। रहने के लिए हम कवियों की निरंकुशता का चाहे कितना ही समर्थन करें, किन्तु रत्नादि भावनाओं की प्रमगानुकूल अधिव्यक्ति करना अत्यन्त प्रणिधानाध्य कार्य है। शृंगार के समीप-पक्ष का चित्रण करने समय तो कवि की मनम्बिनि पर सामाजिक मर्यादाओं का एक ऐसा हल्का चीनाङ्कुर रहना परम वाञ्छनीय है जो रमोद्रेक बराने में भी अवगुह्य न बन जाय तथा जिनके द्वारा मुग्धादि का व्यञ्जन भी प्रवृत्तुचित्र विधि में सम्पन्न हो सके। ऐसे स्थानों पर ही वाच्यवाद के भाव-अनुपम की परीक्षा होती है अन्यथा अश्लीलत्व और घाम्यत्व दोषों का उत्पन्न उनकी वाच्य-वृत्ति में यत्किंचित् बनक-बानिमा तथा ही सकता है, भले ही हम किसी महाकवि के प्रति श्रद्धाभिभूत बनकर उसका दोषान्वेषण न करें।

अनुभावादि का औचित्यवन्ध

यों तो भरतमुनि आदि आचार्यों ने अनुभावों में औचित्य विषयक ऐसे अनेक संकेत किये हैं जिनसे प्रबन्धमय रसानुमिति-व्यञ्जना का बल मिलता है किन्तु उनके

अतिरिक्त भी ऐसी अनेक निधियाँ हैं जिनका परिपालन करने से कथावन्ध में चरत्कार आता है। कमानिपुण कवियों के मानस में इस विषय की स्वतः स्फूर्णा होती है कि वे अपनी कृति को सर्वांगीण सापेक्ष प्रदान कर सकें और अपनी प्रतिभा के अतिरिक्त सम्प्राप्त, श्रुतिवति तथा साधुभाव्य-निपेक्षण द्वारा अपनी रचना को अक्षिवाघ्रिक औचित्यपूर्ण बनाने में समर्थ हों। अनुभाषों के औचित्य-पानन से कथावस्तु का परिष्कार होता है। यदि किसी कवि ने ऐतिहासिक अथवा पौराणिक घटना को अपने प्रबन्ध काव्य का आधार बनाया है तो उसे इस बात का भी ध्यान रखना चाहिए कि वह इतिहास-प्रसिद्ध कथाओं में से केवल उन्हीं अंशों को ग्रहण करे जिनमें विभाषादि का औचित्य हो तथा जो अभिजात अधिपति का आह्लादन करने में समर्थ हो सकें। केवल घटना-वर्णन अथवा साधारण कवि का अनुरंजन ही कथा-व्यवन का मुद्रास्व आधार नहीं कहा जा सकता। कल्पित कथावस्तु को न्यायिज्य-प्रकृता प्रदान करने के लिए तो कवि को और भी अधिक सावधान रहने की आवश्यकता है अन्यथा उसमें उसका सम्पूर्ण-प्रदशन ही होता है। इस विषय में निम्नलिखित श्लोक उद्धृत करने योग्य हैं जिनमें कवियों को इस बात का परामर्श दिया गया है कि वे कल्पित कथावस्तु का निर्माण ऐसी बुद्धता से करें जिससे विभाषादि का औचित्य और रस-प्रतीति का वातावरण बन सके। अस्तुनः कवियो री स्वेच्छाचारिता यी भी एक रमणीय और प्रसन्नपूर्ण मर्यादा होगी चाहिए, जिनका आभाव इन श्लोकों से मिल सकेगा—

‘कथाज्ञेयोरमुत्पाद्य’ वस्तु कार्य तथा तर्का

यथा रसमय सर्वमेव तत्प्रतिभासते ।

छान्ति सिद्धरसप्रख्या ये च रामायणादयः ।

कथाश्रवण र तैर्योग्या स्वेच्छा रसविरोधिनी ॥

अर्थात् कल्पित कथावस्तु का निर्माण इस विधि में करना चाहिए कि वह सम्पूर्णतया रसमय ही प्रतीत हो। सिद्ध रसों के गवान (यथाः भास्वतदमान योग्य न कि भावनीय या परिकल्पनीय) कथाओं के आश्रय जो रामायण आदि इतिहास हैं, उनके साथ रसविरोधिनी स्वेच्छा का प्रयोग नहीं करना चाहिए।

कथा का रसानुकूल संस्कारण और औचित्य निर्वाह

प्रबन्ध काव्य को रसव्यवस्था के लिए कथा का रसानुकूल संस्कारण भी अभिवाञ्छनीय है। ग्रन्थ देखा जाता है कि प्रबन्ध की कथावस्तु ऐतिहासिक परम्परा से अनुबद्ध होने पर भी अनेक स्थलों पर ऐसी भी हो सकती है जिनमें रस-विरोधी शक्त समाविष्ट हो जाएँ। यही परिस्थिति में रससिद्ध कवियों को इस बात का अधिकार होता है कि वे रस-विरोधक कथाओं का परिवर्तन कर

ऐसी क्या का निर्माण करें जो अभीष्ट रस की समिद्धि में महान्व हो। संसार के समस्त महारवियों ने इस प्रकार की अभीष्ट योजना करते हुए अपनी कृतियों को अमरत्व प्रदान किया है। वस्तुतः निपुण कवि जितना अधिक रस-परतन्त्र होता है, उतना वस्तुपरतन्त्र नहीं। रस की समिद्धि ही उसका चरम लक्ष्य है, अतः ऐतिहासिक घटनाओं में किसी भी प्रकार की रसविरोधिनी संभावना देख-कर उन्हें प्रयोजनीय स्वतन्त्र रूपविधान प्रदान कर सकता है। इसी बात को ध्यान में रखकर आचार्यों ने कहा कि इतिवृत्तमात्र का निर्वहण ही कवि का प्रयोजन नहीं होता क्योंकि उसकी मिद्धि के लिए तो इतिहास-ग्रन्थ ही पर्याप्त हैं। (नहि कवेरिति वृत्तमात्रनिर्वहणेन किञ्चिन् प्रयोजन, इतिहासादव तस्मिन्ने) क्याओ रसानुबल परिवर्तन के अनेक उदाहरण विविध बाष्पों की कथावातु का विश्लेषण करते हुए प्रस्तुत किये जा सकते हैं। महारवि कालिदास ने 'रघुवश' में अजादि राजाओं का विवाह-वर्णन तथा 'अभिज्ञानशाकुन्तल' में शकुन्तला के प्रत्याग्यान की कथायोजना में यही बात अपने ध्यान में रखी है। वस्तुतः कालिदास की अमरवृत्ति दुष्यत को उदात्त नायक बनाना अभीष्ट था जिसके लिए उन्होंने अपने नाटक में दुर्वास के शाप तथा अगूठी के छो जाने के शापप्रसूत-विस्मृति की योजना की है। महाकवि कवभूति के 'उत्तररामचरित' नाटक के तृतीय अंक में 'छायासीमा' की कल्पना का हेतु ऐश्वर्यरस की सृष्टि करना है जिससे 'अपि प्राया रोदित्यपि दलति बयस्य हृदय' की उक्ति सार्वक बन सके। अभिप्राय यह है कि प्रवण बाष्प में रस-संयोजना की निष्पत्ति के लिए रसानुरूप वस्तु-परिवर्तन का अधिकार कवि के लिए नितात प्रयोजनाय है।

विवेचन के इसी प्रसंग में इस बात का उल्लेख करना भी आवश्यक है कि बाष्प-रचना करते हुए समग्र कवि बाष्प शास्त्रीय सिद्धान्तों को अपना आदर्श बनाकर अपनी रचना किया में प्रवृत्त नहीं होता जतिनु वह तो अपने सयोद्धेय के कारण अपनी सवेदनाओं को ही शब्दरचना प्रदान करता है। बाष्प कृति का निर्माण होने के पश्चात् उसकी कृति का शास्त्रीय विवेचन भले ही किया जाय, किन्तु रचना-व्याप में तो कवि का अंतर्करण उन्ने प्राथमिकता देकर प्ररत्रविन (रसविगणित) नहीं होता। हमारा एक प्रमाण यह है कि जिस शास्त्र-ग्रन्थों ने शास्त्रीय विधि से बाष्पाचित मधियों और मन्त्रों को प्राधान्य देकर अपनी रचनाएँ की हैं वे नामपरिगणन के रूप में भले ही गणन कही जा सकें, किन्तु उनसे रस-संयोजना का प्रयोजन तो मिट नहीं जाता। बात यह है कि जिस प्रकार अवयवों का संवर्तित सम्बन्ध ही हमें तब तब स्पष्टित्व की मनीषा नहीं प्रदान कर सकता जब तक कि उसमें आ-मवेतना का प्रस्पृग्ध न हो, उन्ने प्रकार किसी भी बाष्प-कृति का निर्माण केवल शास्त्र-मर्यादा का पालन करने की दृष्टि से किया जाता है तो उसमें रसाभिप्रेयजन की क्षमता उद्भूत नहीं हो सकती। हम

तो कवि का कर्म इतना अधिक शुष्क और महान् प्रतीत होता है कि उसकी शरम सिद्धि विरल कवियों में ही दृष्टिगोचर होती हैं। प्रबन्ध काव्य में तो उनकी सार्जन-शक्ति और भी अधिक असाधारण और लोकोत्तर होनी चाहिए क्योंकि उनके द्वारा जिम अमीरात भी निष्पत्ति की जाती है, उसकी सफलता के लिए आवश्यक है कि कवि उसमें रसांतर का उद्दीपन देखकर उसे पुनः प्रतिष्ठित करने की चेष्टा करे जिससे प्रधान रस विच्छिन्न होते-होते बच जाय। सफल कवि अपनी श्रवण-धारणा में इस बात का भी ध्यान रखते हैं कि वे अलंकार प्रयोग की पूर्ण क्षति रखने हुए भी अपनी रचना में केवल उन्ही अलंकारों की योजना करें जो रसाभिप्यजन के अनुरूप हों। जो कवि अलंकार-निबन्धन में ही मग्न होकर अपना रचना-योगस्य प्रदर्शित करना चाहते हैं, उनकी कृति आत्मकारि छटा के उत्कर्ष और कला-वैश्वर्य के प्रकर्ष से भरे ही अभिनवनीति स्वीकार कर ले जाय, किन्तु रसाभिप्यजन की दृष्टि से तो वह गरिमाभय नहीं समझी जायगी। यस्तुतः काव्य में प्रवधव्यवस्था का सफल निर्वाह करना उत्कृष्ट कवियों की धर्मता का ही कर्म है और इसीलिए इस विषय में सभी आचार्य सहमत हैं कि उसमें रसवध के औचित्य का परिपालन तो होना ही चाहिए। उसकी सफलता का श्रेय कथा-पाटीर और अलंकार समोजन को उतना नहीं है जितना रस-व्यवहार और व्यंग्य-विभूता को। बहने की आवश्यकता नहीं कि इस तत्व का निरूपण केवल औचित्य-योजना से ही संभव है सभी तो आचार्यों ने बार-बार औचित्य-निर्वाह में काव्य की गरस सफलता और अनौचित्य में रसभंग-रेतु निरूपित किये हैं। आचार्य आनन्दवर्धन का तो स्पष्ट मत है :

अनीचित्वाद्गते नान्यद् रसभंगस्य कारणम् ।

प्रसिद्धौचित्यबंधन्तु रसस्योदयनियत् परा ॥

संस्कृत काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास

‘काव्यशास्त्र’ ■ पर्यायवाची शब्द

भारतीय वाङ्मय में ‘काव्यशास्त्र’ के लिए ‘अलंकारशास्त्र’ ‘वाचस्पतिकार’ ‘साहित्यविद्या’, ‘काव्यसूत्रम्’ और ‘क्रियावत्त्व’ आदि अनेकानेक पर्यायवाची शब्द प्रयुक्त हुए हैं, जिनमें ‘अलंकारशास्त्र’ शब्द सर्वाधिक प्राचीन और बहुप्रचलित प्रतीत होता है। काव्यसमीक्षा के एक विशेष शास्त्र में इस शब्द की व्याप्ति इसनी अधिक थी कि उसमें तथावधित अलंकारों के अतिरिक्त रस, रीति, गुण और वक्रोक्ति आदि विषयों का भी अन्तर्भाव कर लिया गया था और साहित्यशास्त्रीय ग्रन्थों को ‘अलंकारग्रन्थ’ तथा उनके निर्माताओं को ‘अलंकारिक’ कहा जाता था। इसका प्रमाण भामह, उद्भट, वामन और रघुट आदि आचार्यों द्वारा रचित वे काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ हैं जिनमें काव्य-न्याय, शब्दगुण, रीति विवेचन और रस-निरूपण आदि विषयों की विवेचना होत हुए थी उनके नाम क्रमशः ‘काव्यालंकार’, ‘काव्यालंकारसारसंग्रह’, ‘काव्यसंसारमूर्तवृत्ति’ तथा ‘काव्यालंकार’, आदि रखे गये हैं जिनसे अलंकार शब्द की अर्थव्याप्ति सिद्ध होती है। इन आचार्यों के परवर्ती काल में शृङ्खलितग्रन्थों के नामकरण में कुछ भिन्न दृष्टिकोण ग्रहण किया गया है जिनके पत्ररूप काव्यांशों के निरूपण ग्रन्थों के नाम ‘काव्यमीमांसा’, ‘काव्यप्रकाश’, ‘काव्यादर्श’, और ‘काव्यानुशासन’ आदि रखे गये हैं। काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों की परम्परा में काव्य विवेचन में किसी विशिष्ट अंग को लेकर जो ग्रन्थ लिखे गये हैं, उनके नाम ‘व्यंग्यालोक’, ‘व्यक्तिविवेक’, ‘हृदयदर्पण’ और औचित्य विचार-चर्चा, आदि हैं जिनमें क्रमशः ध्वनि, व्यञ्जना रस और औचित्य मन्त्र सिद्धान्तों का विस्तार हुआ है। रघुट के परचातु ‘काव्य’ के स्थान पर ‘साहित्य’ शब्द प्रयुक्त होने लगा था जिसे ध्यान में रख कर राजशेखर ने ‘काव्यशास्त्र’ के स्थान पर ‘साहित्य विद्या’ शब्द का प्रयोग किया और उसे पचमी विद्या की अभिधा प्रदान की। उन समय पर्यन्त ‘साहित्य’ शब्द ‘काव्य’ की ही भाँति प्रचलित हो गया था, जिनके प्रमाण में मधुर कवि, मुकुतभट्ट, प्रतिहारेंद्रराज, लोमेन्द्र, कतब और चोख आदि विद्वानों की उक्ति

उद्धृत की जा सकती है।¹ रघुन के शब्दांशों के विवेक 'साहित्य-मीमांसा' नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ तथा 'भ्यतिविवेक' की टीका में 'साहित्य' शब्द की जो व्याख्या की है, वह अतिचर्चित, मनुष्य की मान्यता के ही अनुसृत है क्योंकि उनमें 'साहित्य' के लिए 'गुणवत्तत्वेन वस्तुवस्तुतिरिक्तम्' का पदावली उद्धृत है। 'काव्य' के स्थान पर 'साहित्य' शब्द की व्यवहृति होने के कारण ही विश्वनाथ ने अपने काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ का नाम 'साहित्यदर्पण' रखा था जिसमें शब्द और रूप नामक द्विविध अर्थों के अर्थों का वैज्ञानिक विवेचन हुआ है।

'काव्यसत्त्व', 'काव्यस्वरूप' और 'विद्याकल्प'

यद्यपि 'काव्यशास्त्र' के लिए 'काव्यस्वरूप' शब्द के प्रयोग की परम्परा अत्यंत परिलीनित रही है तथापि उनका उल्लेख करना आवश्यक है। भामह ने अपने 'काव्यसत्त्व' नामक ग्रन्थ में 'अवबन्ध इवाध्याय काव्यसत्त्व' लिख कर 'काव्यसत्त्व' शब्द को 'काव्यसत्त्व' का पर्याय माना है तो दण्डी ने अपने 'काव्यादर्श' में 'यथा सायभ्यंभरमाभिः नियते काव्यसत्त्व' द्वारा एक प्रकार से भामह के पूर्वोक्त कथन का ही समर्थन किया है। जिस प्रकार काव्यसत्त्व के विवेक आचार्यों के लिए 'काव्यसत्त्व' शब्द प्रवर्तित रहा है, उसी प्रकार 'काव्यसत्त्व' तथा 'काव्य-स्वरूप' के विवेक के लिए 'काव्यसत्त्व' शब्द का प्रयोग भी हुआ है, किन्तु उसका प्रचलन कदापि लोकविश्रुत नहीं रहा। यास्यायन ने अपने 'नामसूत्र' नामक ग्रन्थ अन्तर्गत चित्र 64 कलाओं की गणना की है उनमें 'काव्य-कल्प' भी एक है। उनके मतानुसार 'विद्याकल्प' का अर्थ है काव्यकल्प के नियम अर्थात् काव्यसत्त्व का नामसूत्र के टीकाकार यशोधर ने अधिष्ठानकोष और छवों ज्ञान के मायनाय विद्याकल्प को भी काव्यकल्प की अवधारणा के रूप में काव्य-निर्माण तथा काव्य-परिशीलन-हेतु उसकी उपयोगिता निश्चित की है। यशोधर के अनुसार 'काव्यविद्या' का अर्थ है काव्य-निर्माण और 'विद्या-कल्प' का अर्थ है काव्य-स्वरूप-विधि। भामह ने विद्याकल्प के स्थान पर 'काव्यविद्या' शब्द का प्रयोग किया है तो दण्डी ने 'विद्याविधि' का। अस्तु, 'विधि' और 'कल्प'

1. विद्या न साहित्यमिदं परमं शुभः कश्चित् पश्ये कवीनाम् ।

(मनुस्मृत्यनुवर्तित)

परमव्ययप्रमाणेषु सत्त्वैतन्निबिम्बितम् ।

यो योजयति साहित्ये तस्य वाणी प्रसीदति ॥

(मुकुट भट्टः विद्यावर्णिनाम्)

युक्ताभिनवकुलाद्यान् साहित्यं दोष-वारिणः (संयोज्य कोटिचिन्ताचरणा)

शब्द समानार्थक है, अतः काव्यादर्श के टीकाकारों ने दोनों के लिए 'त्रिया-विधान' रचनाप्रकार तथा 'काव्यरचनाविधि' आदि शब्दों का भी प्रयोग किया है। 'त्रियावत्त्व' शब्द का विशेष स्पष्टीकरण वाल्मीकीय रामायण के उस प्रसंग से होता है जहाँ महर्षि ने रामसभा में जब और कुञ्ज द्वारा रामायण-ज्ञान स्थि-जाने के समय उपस्थित श्रोताओं में पौराणिक शब्दवेत्ता, गाथावेत्ता, बलावान् और छन्द-शान्त्रजो के साथ-साथ 'त्रियावत्त्वविद्' व्यक्तियों का भी उल्लेख किया है।¹ उस प्रसंग से स्पष्ट है कि 'त्रियावत्त्वविद्' वस्तुतः 'काव्य-समीक्षक' ही होते थे। बालान्तर में काव्य-रचना के लिए 'त्रिया' शब्द के प्रयोग की एक रीति, तो प्रचलित हो गई जिसका उल्लेख कालिदासकृत 'भारविद्याग्निमित्र तथा 'विक्रमोर्वशीय' नामक नाटकों में भी मिलता है।² संभव है, 'त्रियावत्त्व' शब्द 'काव्यत्रियावत्त्व' का ही संक्षिप्त रूप हो।

संस्कृत काव्यशास्त्र की परम्परा

संस्कृत काव्यशास्त्र की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। यगोप्री के समान उसका उद्गम-रूपन अस्पष्ट गूढ़ और प्रारम्भिक प्रवाह अत्यन्त सीमित है किन्तु पाल व्रम से वह विस्तृत और व्यापक बन कर गंगासागर के रूप में परिणत हो गया है। शौरकर्त्ताओं में उदात्त मूल उत्तम वैदिक साहित्य में अन्वेषित कर उसके विभाग की विवेचना की है जिसमें सध्यपरत्ता के साथ-साथ तावमीमासा के भी सद्प्रयत्न संचालित हैं। उत्तरे द्वारा भारतीय चित्रों के उर्वर मरिचक की शीघ्र शक्ति का सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है। उन्होंने काव्यशास्त्र के बनेवर में काव्यात्ममीमासा करते हुए उन समस्त प्रशा के उत्तर देने का प्रयास किया है जो काव्य के स्वरूप और उनके अंगोपांगों में सम्बद्ध है। सह्याधिक बयों की अद्यक्ष में अनुव्याप्त भारतीय मनीषियों की विरासतमयी ज्ञान-गरिमा के ज्योतिर्मय स्फुटित उत्तरी चर्चाओं में प्रोद्घासित है। रम, अलनार, रीति, वनोक्ति, ध्वनि और औचित्य नाम चमकत बान्ध-सिद्धांतों द्वारा काव्य-पुरुष के विराट् वपु के अंग-प्रयोगों का पर्यवेक्षण करते हुए उन आचार्यों ने अपनी सैद्धान्तिक विवेचना प्रस्तुत की है और अपने मतव्यों की संपुष्टि के लिए यथा-प्रसंग उदाहरणों का भी समाधोजन किया है। उनकी विवेचनाओं में किसी भी

1. वाल्मीकीय रामायण, उत्तरकांड 94/5-7

2. भाससीमन्तविपुत्रादीना प्रबधानाग्निमित्र वतमानकवे कालिदासस्य त्रियाया जय बहूपान् । (भारविद्याग्निमित्र)

प्रणयिषु वा दाक्षिण्यान् अथवा मद्वन्तु बहूपानान् ।

ध्रुपुन जना अवधानात् त्रियामिमा कालिदासरयः । (विश्वकोषंशीय)

भारतभर के लिए अपेक्षित 'विषय' विषय, पूरुष, उत्तरपक्ष और निर्णय नामक पंचांगों का क्रमिक निर्वाह भी हुआ है जिससे उनके व्यपकरण की सन्तुष्टि, व्यवस्थित, सम्पूर्ण, तत्त्वपूर्ण और वैज्ञानिक प्रणाली का बोध होता है। यह उनकी साधना ही मुख्य है कि राज्य-विशेषण के आधार पर एक ऐसा विशिष्ट रूप धारण कर लिया है जिसमें व्यवसाय, नीतिव्यवस्था और व्यवहार-शास्त्र आदि ग्रन्थों की विभिन्नविध प्रणाली की भाँति सामान्य का भाव न ह्रास कर के 'संस्त' का भाव है। उसके विवेचक हमारे सम्मुख अभिभावक, मित्र, भ्राता और अनुचर आदि विविध रूपों में आते हैं जिनकी शास्त्र-वर्णना हमारे लिए शिक्षा के साथ-साथ चिन्ता-अनुरजन का भी विषय रही है। साम्प्रदायिक अभिजात बाने मध्यमार्थों को उन ग्रन्थों के आवरण से परामर्श की सी उपसधि होती है और उनका वैयर्थ्य उन विद्वान् मनीषियों की प्रसिद्धि और स्वभाषिनिर्दिष्टता के सम्मुख श्रद्धाभाव से प्रकट विनश्वर हो जाता है। समस्त काव्यशास्त्र की उस सुदीर्घ परम्परा का एक महान् इतिहास है जिसका व्यापक विवरण करना हमारा मूल प्रयोजन नहीं है। हमने तो उसके विपुल साक्ष्य से केवल जहाँ तत्त्वज्ञानों का सचयन करने का प्रयास किया है जो संस्कृत काव्य-शास्त्र के वैचारिक विकास को स्पष्ट करने के लिए सुविज्ञान का काम दे सकते हैं।

संसारिक विकास के विविध चरण

'क्रियाकल्प' की अवस्था

भरतमुनि ने लेकर प्रतिष्ठित जगत्प्राय तक संस्कृत काव्यशास्त्र का विकास बिना अनुक्रम में हुआ, उसकी कालावधि प्रायः दो सहस्र वर्ष है। इस कार्यकाल में काव्यशास्त्र ने विविध प्रकारों में अपना स्वस्व-विकास प्रदर्शित किया है। भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में नाट्यप्रकृति की रचना से लेकर नाट्यसिद्धि पर्यन्त प्रयोजनीय नाट्यप्रयोग के जिन अंगों का विवेचन किया गया है, उससे प्रकट है कि नाट्यशास्त्र का स्वस्व प्रयोग-प्रधान रहा और उसमें ओ-ओ सैद्धांतिक चर्चा तथा क्रिया-विधान हुआ है, वह केवल मिश्रण में ही था। नाट्य-काव्य की चर्चा तो इसके पारिक्त व्यभिचय का एक आनुवंशिक अवधारण है जिसमें यथासंभव काव्य-लक्षण, काव्यलक्षण और गुण-दोषों का भी स्वस्व निर्दिष्ट हुआ है। उस विवेचन से प्रकट है कि भरतमुनि ने काव्य-धराणा का स्वस्व निर्धारित करने में निरत और भोग्या ग्रन्थों से भी पर्याप्त सहायता ली है। वस्तुतः भरत का 'नाट्यशास्त्र' काव्यचर्चा के क्षेत्र में उसी 'क्रियाकल्प' अवस्था का ही द्योतक है क्योंकि सामान्यतया क्रियाकल्प को काव्यकरण के नियमों का पर्यावर्ती शब्द कहा जा सकता है।

‘काव्य लक्षण’ और उतकी वैचारिक सूक्ष्मता

भरतमुनि से लेकर आचार्य भामह और दण्डी तक जिस काव्य-चर्चा का विकास हुआ, वह ‘त्रियाकल्प’ की अवस्था न होकर ‘काव्यलक्षण’ की अवस्था है। उस काल में काव्य-चर्चा का स्वतन्त्र स्वरूप बनने लगा था और उसे नाट्य के अग्ररूप में चित्रित करना पर्याप्त नहीं समझा जाता था। यही काल काव्य-लक्षणों का अलंकारों में रूपान्तरण होने का था और ‘त्रियाकल्प’ के स्थान पर ‘काव्यलक्षण’ पद का प्रयोग काव्यशास्त्रीय दृष्टि से अधिक उपयुक्त समझा जाता था। भामह और दण्डी के पश्चात् आचार्य रुद्रट तक जिस काव्यशास्त्र का विभाग हुआ, उसके लिए ‘वाक्यान्वय’ शब्द विशेष रूप से स्वीकृत हुआ। इस काल में काव्यगत सौन्दर्य धर्म अथवा सौन्दर्य-निर्माण के साधन के रूप में ‘अलंकार’ शब्द रुढ़ हो गया और आचार्यों ने काव्यांगों के रूप में विशिष्ट अलंकारों के साध-साध गुण और रस आदि का भी विवेचन किया। तदनन्तर आचार्य आनन्दवर्धन से लेकर मम्मट पर्यन्त जो काव्यशास्त्रीय विवेचना हुई, उसमें काव्य का शब्दार्थों का साहित्य कह कर शब्दों और अर्थों के ‘विशेष’ व्याख्यात किए गये। पस्तुत यही समय काव्यशास्त्र के विस्तार के चरमोत्कर्ष का काल था। इस काल के पश्चात् जो काव्यशास्त्री हमारे सम्मुख आये, उन्होंने पूर्व-निर्धारित साध्यत्वों का विवेचन नवीन पद्धतियों से किया और उत्तरी परम्परा पण्डितराज जगन्नाथ तक चली रही। इस परम्परा का सम्बन्ध आकलन करने से प्रकट होता है कि काव्य चर्चा के तत्त्वविमर्श की पद्धति कमजोर उससे सूक्ष्म आंतर धर्मों के विवेचन की ओर उन्मुख रही है। आचार्य भरतमुनि ने रस-निष्पत्ति का जो गूढ़ नाट्यार्थ के एकरूपकरण अथवा सत्याय की अवस्था में निरूपित किया था, वह केवल वही तक सीमित न रह कर शब्दार्थों के सम्पूर्ण साहित्य तन्त्र व्याप्त हो गया और काव्य भीमांसा में इस विषय पर विशेष धन दिया जाने लगा कि काव्य और शास्त्र में समान शब्दार्थ होने पर भी काव्य-प्रयुक्त शब्दार्थों का पर्यवसान आनन्द में होता है जबकि शास्त्र चर्चा के लिए यह अनिवार्य तत्त्व नहीं है। इस काल में व्याकरण की वैदिक शब्द-संस्कार का शास्त्र कह कर उसकी सीमा में अर्थसंस्कार की वह प्रथम नहीं दिया गया जो काव्य शास्त्र की अभीष्ट था। उस समय के विद्वानों ने इस बात को विशेष रूप से समुष्ट करने का प्रयत्न किया कि काव्य का सौन्दर्य केवल शब्दों और उनके रुढ़ सार्वभौमिक ही सीमित नहीं है अपितु वह भीमांसा की लक्षणा और तद्-सम्बन्धित चरित्रों से भी अधिक व्याप्त है। काव्य-सौन्दर्य की उस विशेषता की व्यक्त करने के लिए भामह ने ‘वर्णन’ दण्डी ने ‘समाधि’ गुण और उद्भट ने ‘अमुक्यवृत्ति’ के परिश्रद्धय में अपनी विवेचनाएँ प्रस्तुत की हैं। वामन ने काव्य-सौन्दर्य का पुनः विवेचन कर इस बात की पुष्टि की कि काव्य का सौन्दर्य केवल

अलंकारों पर आधारित न होकर गुणों पर अधिष्ठित है तो उनके उत्तरवर्ती आचार्य दंड ने रस को काव्य के विशेष गुण के रूप में निरूपित करना ही श्रेयस्कर समझा। यद्यपि इन विवेचकों की मान्यताओं में तार्किक दृष्टिभेद भी था, किन्तु इस विषय में प्रायः सभी आचार्य सहमत थे कि शब्दार्थों में पाये जाने वाले गुणासंकारों के विशिष्ट घर्मों के कारण ही रस की निष्पत्ति होती है। दंड के उत्तरवर्ती आचार्यों ने अपनी विवेचना धर्मबुद्ध से करनी उचित न समझ कर व्यापार-मुख तथा फलमुख से करनी अधिक तत्त्वगत समझी। इन क्षेत्र में आचार्य आनन्दवर्धन का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है क्योंकि वे फलमुख से काव्यमीमांसा करते हुए यह तत्त्वोपपत्ति कर सके थे कि रस की निमित्त अथवा अनुमिति न होकर अभिव्यक्ति होनी है। उनके अनुसार काव्यगत तन्मयो का पर्यवमान व्यंग्य अथवा रस में ही मानते हुए काव्यापी की शास्त्र-व्यवस्था करनी चाहिए। आचार्य कतक ने काव्य को मीमांसा 'कविव्यापारमुख' से तथा भट्ट भावक ने 'रसिकव्यापारमुख' से करते हुए अपनी 'व्याख्या' प्रतिष्ठित कीं बिनाही परिपूर्णता सम्मत तथा अभिनवगुप्त की कृतियों में प्रदर्शित हुई। काव्यशास्त्र का यह क्रमागत विस्तार वस्तुतः अत्यन्त उचितवर्नीय है क्योंकि उसमें क्रमशः स्थूलता से सूक्ष्मता की ओर प्रयाण करने का सद्प्रयत्न परिश्रित होता है।

काव्य के वर्गीकरण के प्रति परिवर्तित दृष्टिकोण

यहाँ एक बात उल्लेखनीय है कि काव्यशास्त्रीय विकास की इस वैचारिक परम्परा में काव्य के वर्गीकरण के प्रति भी विविध दृष्टिकोम रहे हैं। आचार्य भावहू से दंड पर्यन्त काव्य का वर्गीकरण गद्य-गद्य, निबन्ध-मुक्त तथा सौख्य-अभिनयार्थ आदि दृष्टिकोणों से किया गया, जबकि ध्वनिस्वर ने उसे व्यंग्य, गुणीभूत व्यंग्य और चित्र आदि भेदों में वर्गीकृत कर विभाजन की दिशा ही परिवर्तित कर दी। 'ध्वन्यालोक' का यह विचार-धर्म निरूप्य हो अधिक व्यापक और सुशास्त्र था, क्योंकि उसमें न केवल पूर्वोक्त विभाजन की ही समुचित व्यवस्था थी अपितु उसे एक प्रौढ और शास्त्रीय अधिष्ठान भी प्राप्त हुआ था। कहते की आवश्यकता नहीं कि वर्गीकरण के इस नूतन दृष्टिकोम ने काव्य-वर्चा की पद्धति में भी परिवर्तन ला दिया जिसकी फलश्रुति सम्मत के 'काव्यप्रकाश' में स्पष्टतया परिलिखित होनी है। सम्प्रदोत्तर काल में विवेचन का यह दृष्टिकोम सूक्ष्मतर होता गया है, यद्यपि काव्य-वर्चा की विभक्त-पद्धति में कोई उल्लेखनीय परिवर्तन नहीं हुआ है। आचार्य आनन्दवर्धन ने ध्वनि का जो विप्रकारण विश-दीकृत किया था, वह अभिनवगुप्त द्वारा 'रस एव वस्तुत आत्मा' वस्तुलकार ध्वनी तु सर्वथा रस प्रति पर्यवस्येत्' के रूप में निरूपित हुआ तथा सम्प्रदोत्तर

का अंगीकार में निर्देश विज्ञप्ताय के 'वाक्य' रसात्मक वाक्यम्' गुण में वाक्यात्म-
त्व के रूप में मर्मोक्ति हुआ। पण्डितराज जयन्नाथ का वर्णविरण या तो अधि-
नात मम्मट की मान्यताओं की ओर में निरूपित है। किन्तु उन्होंने चित्रवाक्य
के अर्थविशेष तथा जलविरण नामक दो स्वतन्त्र नदें बरत दिये। वाक्य के वर्णविरण
को जो सूक्ष्मता प्रदान की है वह निश्चय ही पुरोगामी है। उन्होंने चित्रवाक्य
तथा एकाक्षरवाक्य सत्त्व वाक्य-भेद स्वीकार ही नहीं किये हैं।

सैद्धांतिक विचारणाओं की संयोजन प्रणाली

वाक्य चर्चा के इस दिव्यक्रम में यह बात भी उल्लेखनीय है कि भामह से
अब उद्भवतः तब (वाक्य की छाटकर) श्रुति भी वाक्य विवेचन आधारित हुए,
उन सब न अपनी सैद्धांतिक विचारणाओं के स्पष्टीकरण में केवल स्वरपित
समृद्ध छन्दा के उदाहरण ही प्रस्तुत किये हैं। जबकि आचार्य आनन्दवर्धन से
यह काम परिवर्तित हो जाता है। आनन्दवर्धन ने वाक्य-चर्चा के क्षिप्त में बिन
उदाहरणों का उद्धृत किया है, वे उनके द्वारा रचित न होकर विभिन्न सुप्रसिद्ध
कवियों के हैं। उदाहरणों के यह परिवर्तित दृष्टिकोण इन तथ्य का निर्देशक
है कि आनन्दवर्धन के पूर्व 'शास्त्र विरचना' की प्रवृत्ति ही प्रधान थी जबकि
उनके समय में शास्त्र की पुनर्व्यवस्था एवम् तत्त्वपरीक्षा की प्रवृत्ति प्रमुख बन
गई। ध्वनि-तत्त्व की विवेचना करते हुए आचार्य आनन्दवर्धन ने न केवल अपने
पूर्ववर्ती आचार्यों द्वारा प्रतिष्ठा मान्यताओं का ही जाजोड़न बिजोड़न किया,
अपितु सत्त्व के साथ-साथ प्राकृत वाक्य के भी ऐसे अन्य उदाहरण प्रस्तुत
किये जिनके आधार पर वे ध्वनि-तत्त्व का विवेचन मुख्य दृष्टि से कर सकें।
सत्त्व के साथ-साथ प्राकृत भाषा के वाक्योदाहरणों की यह परम्परा आचार्य
मम्मट की कृतियों से लेकर हेमचन्द्र तथा मिश्वरनाथ तक चलती रही है जिसमें
हेमचन्द्र ने तो साम्य अपभ्रंस को भी उसके अवयव यथोचित स्थान दिया है।
यह एक विचित्र निम्न महत्वपूर्ण बात है कि परवर्ती युग में रूपगोस्वामी, मधु-
सूदन मरम्पनी, अण्णय दीक्षित तथा पण्डितराज जयन्नाथ आदि आचार्यों ने केवल
सत्त्व प्रदान की ही उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, जिसका कारण उनकी साम्प्रदायिक
मान्यताओं, व्यक्तिगत अभिरुचि और समृद्ध के आभिजात्य का प्रतिष्ठान करना
है। यद्यपि ये आचार्य प्राकृत तथा अपभ्रंस की विधात वाक्यानिधि में भी सुप-
रिचित थे तथापि उन्होंने केवल सत्त्व के प्रति ही अपनी मन स्थिति रखी और
आवश्यकता पड़ने पर प्राकृत छन्दों का समृद्धीकरण करने में भी मनोच नही
किया। इस प्रवृत्ति से सत्त्व वाक्य में अनेक नवीन अर्थ-छवियाँ का गयोत्र
हुआ, किन्तु प्राकृत और अपभ्रंस की नैसर्गिक वाक्य-धारा की भाव-नहरियों में
अवगाहन करने का मार्ग अवलोकित ही नही पाया।

काव्यशास्त्र का वैचारिक विकास नैतिक और चिर महीन है

संगृहीत काव्यशास्त्र के वैचारिक विभाग की लेकर जो सामान्य परिचय दिया गया, उससे स्पष्ट है कि विकास की उस गुरीच बरम्परा में प्रायः दो भागविवेचों के बाँटवारा से विरचित वाङ्मय का समावेश होता है। यदि भारत-भूमि का वाङ्मयान्तर देता तो दो सजावटी पूर्व माना जाय और राजसोपारधृत वाङ्मय-विषय तथा साहित्यविद्याविभाग के प्रवर्तकों के नाम वैचारिक न मान कर ऐतिहासिक रखने चाह्यें, तब तो उनका प्रवर्तन-कार्य और भी पूर्ववर्ती सिद्ध होता है। विभाग की द्वा विस्तृत सोपारोपा में काव्य-विवेचना का मार्ग अनेक प्रकार की आशाओं और समस्याओं का अतिव्यय कर अपनी प्रगति प्राप्त कर गया है। भरतमुनि का वाङ्मयशास्त्र विवेचन जिन काव्यमन्त्रों की ओर से विरचित हुआ, यह बालान्तर में बाधालकारों के स्वरूप-विद्याल और परतदन का आधार बना था। भरतमुनि के परम्परा ऐसा प्रतीत होते तथा कि आचार्यों का ध्यान इन विषय की ओर आकृष्ट हुआ रहा था कि राज्यलक्षण, काव्यलकार और वाङ्मयुक्तों में तात्त्विक अन्तर स्पष्ट दिया जाना परम वांछनीय और उप-योगी है। आचार्य भामह के रचनाकाल में काव्यशास्त्रीय विवेचना ने स्वतन्त्र अस्तित्व धारण करने का उपपन्न दिया और उसे वाङ्मयशास्त्र की वास्तवता स्वीकार नहीं हुई। काव्यशास्त्रीय विवेचना में यह भी एक अत्यन्त दोष और विचारणीय विषय है कि वाङ्मयशास्त्र के लक्षण अपनी उत्तरवर्ती सीमा से अलंकारों का परिधान धारण कर क्यों उपस्थित हुए? यह अत्यन्त उल्लेखनीय बात है कि भामह और दण्डी के कर्म-काल में अत्यन्त अथवा काव्य-विवेचना 'वाङ्मय' का अर्थ न होकर अंकी यन् गई थी और उन आचार्यों ने 'वाङ्मय' को भी काव्य के एक भेद के रूप में प्रतिष्ठित करना ही मुक्तिवृत्त समझा था। काव्य-विवेचना के स्वतन्त्र विकास का एक कारण यह भी था कि मङ्गल, भाङ्ग और अपभ्रंश आदि आचार्यों में प्रगन्ध, मुक्तक और यद्य-नन्दराशों के जनिपरक साहित्य का निर्माण इतनी अधिक व्यापनता और निविमता से होने लगा था कि काव्य-शास्त्रियों ने उनके विषयों के लिए स्वतन्त्र तथा और स्वातन्त्र दृष्टि का महत्त्व समझना प्रारम्भ किया। मन्त्र, पद्य और चम्पू के नाम से प्रख्यात काव्य-विषय का विवेचन अनेकानेक सरभित्तों में किया जाने लगा। कथा और वास्तवधिका तथा निबन्ध और अनिवद्ध के नाम से काव्य के जो वेदोपभेद किये गये, वे काव्य-विवेचना के स्वतन्त्र प्रतिपादन गये। अब काव्य की वाचिक अतिव्यय को अनु-पगिक भूमिका में निरुचित करना उचित नहीं समझा जाय था। अतिव्यय यह है कि भामह, दण्डी, उद्भट और आधन आदि आचार्यों के सङ्ग्रहनों से संगृहीत काव्य-शास्त्र के वैचारिक विकास की नवीन प्रभुत्व प्राप्त हुआ था जो अथवा अतिव्यय यथा हुआ काव्य के स्वरूप-बोध में अनेक मौलिक उत्तरों का

समापोदन कर सता ।

मंजुत वाव्यशास्त्र के वैचारिक विकास के जो विभिन्न चरण निर्धारित मिले गये हैं, उनको संक्षेपता में अनेक महत्वपूर्ण जाचार्यों का कृतृत्व समाहित होगा है । उन जाचार्यों के ग्रन्थों और उनमें प्रतिपादित विचार-भारमणियों का उत्त-चिन्तन इतना गम्भीर और व्यापक है कि उनका सम्यक् निरूपण करना निश्चय के हम क्षम नयेवर में सम्भव नहीं है । वैचारिक विकास की उस विद्या परि-क्षेपता में भावत, दृष्टी उद्भूत और वाचन के अनिर्विण्ण स्वरूप, आनन्दवर्धन, अभिनवगुप्त, राजशेखर, धनञ्जय, धनिव, कुंतल, महिम भट्ट, भोज, लोभेन्द्र, मम्मट, रघुविराज और पण्डितराज जयन्त्यादि प्रमुख जाचार्यों की गणना होती है । जिनकी कृतियों का सम्यक् आकलन और अध्ययन करने के पश्चात् समस्त वाव्यशास्त्र के वैचारिक विकास का वह तत्त्व-विन्दु ग्रहण किया जा सकता है जिसने अपना क्रमिक विस्तार प्राप्त करते हुए वाच्य-वर्षा के गम्भीर विषय को स्पष्टता में नूतनता को और उन्मुख किया था । कोई नवीन-तावादी और अपरिपक्व बुद्धि आलोचना पुरातनता को अदृष्ट और परम्परा को अवरोध का प्रतीक मान कर समस्त वाव्यशास्त्र के वैचारिक विकास को 'समय-ब्राह्म' और निरस्य मिट्ट बनने की भने हो करसंता करे, किन्तु हममें माहिष-विदेवता की जो 'आत्मगता मोहमासित दृष्टि' है, वह युव-युग पर्यन्त चिर नवीन तथा विरव-माहित्य विमर्श के आलोच-विन्दुओं से अनुप्राणित रहेगी ।

‘काव्य-पुरुष’ का तत्त्व-निष्पन्द

स्वरूप-निरूपण के प्रयत्न

शाब्दार्थ-रूप में परितोषित काव्य-पुरुष के स्वरूप-बोध का विवेचन सभी देशों के साहित्य में विविध दृष्टियों से किया गया है। इस क्षेत्र में संस्कृत काव्यशास्त्र का महत्त्व विविध प्रकार का है क्योंकि उसमें अस्मंकार-चर्चा से लेकर रस-ध्वनि पर्यन्त जो कुछ भी विषय हुआ है वह अत्यन्त गुरु-गम्भीर और उन्नततर विकास का संसूचक है। उस विवेचन में मुख्य बात यह है कि काव्य-शास्त्रियों का दृष्टिकोण स्वरूप सत्य ग्रहण करने की दिशा से सूक्ष्म तत्त्व-बोध की ओर उन्मुख एवं शरीरस्थानीय प्रकृति से आत्मस्थानीय भावना की ओर अन्तर्मुखी बनता गया है। अलंकार, रीति, वक्रोक्ति, रस, ध्वनि और औचित्य आदि काव्य-सिद्धान्त एक प्रकार से काव्य-पुरुष के स्वरूप-निरूपण की दिशा में ही किये गए सुप्रयास हैं। इन सिद्धान्तों की विकासक्रम में भी एक ऐसा अन्तर्मुखी विद्यमान है जिससे स्पष्ट होता है कि वे एक दूसरे के एकान्ततः विरोधी न होकर पूरक मात्र हैं। यदि अलंकारवादियों ने सौन्दर्य को अस्मंकार का पर्याय कहकर काव्य-पुरुष के आत्मबोध के आन्तरिक पक्ष की ओर दृष्टिपात किया है तो रसध्वनिवादी आचार्यों ने औचित्य की ही रस-निष्पन्नता का एक प्रमुख कारण माना है। हाँ, यह बात अवश्य है कि इन आचार्यों ने अपनी-अपनी मान्यताओं के अनुरूप अपने अभिप्रेत काव्य-सिद्धान्त को अभी तथा इतर काव्यसिद्धान्तों को अंगभूत रूप में उपरिधत्त किया है जिसके कारण सामान्यतया उनमें विरोध सा प्रतीत होता है। यद्युक्त तथाकथित सभी काव्यसिद्धान्तों में जिन्हें काव्य-सम्प्रदायों की अभिधा भी प्रदान की गई है, काव्य-पुरुष के स्वरूपोद्घाटन का ही सद्प्रयत्न है। भरत मुनि से लेकर पंडितराज जगन्नाथ तक सभी आचार्यों ने रस की गरिमा किसी न किसी रूप में अवश्य स्वीकार की है जिसका परिणाम यह निकला है कि अन्ततः रस-सिद्धान्त को काव्य-पुरुष के आत्मबोध का सर्वोपरि प्रतिमान निश्चित किया गया। ध्वनिवादियों ने रस-ध्वनि को सृष्ट्यर्थे स्थिति प्रदान की तो वक्रोक्ति, रीति औचित्यवादियों ने भी रस-निष्पन्दक उक्तिव्यो का गुण-संस्तव किया। कालांतर में तो काव्य के भेदोपभेदों का विवेचन भी रसमुख से किये जाने लगा।

वाक्य-पुरुष का रिहा आध्यात्म

भारतीयों की आस्तिक भावना ने अन्य विद्याओं की भाँति वाक्य विद्या का भी सम्बन्ध दिव्य चरित्रों के साथ मयोजित कर दिया है। राजशेखर ने अपनी 'वाक्यमीमांसा' (कविरहस्य) के प्रथम अध्याय के प्रारम्भ में ही इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि भगवान् श्रीवृष्ट (महादेव) ने वाक्य विद्या का सर्व-प्रथम उपदेश परमेष्ठी और वैकुण्ठ आदि अपन चौमठ शिष्यों को दिया। उस विद्या की द्वितीय बार उपदेश भगवान् स्वयम्भू (परमेष्ठी) द्वारा उनके द्वा-अन्य (अपानिज) शिष्या को दिया गया जिनमें देववद्य सरस्वती-पुत्र-वाक्य-पुरुष भी एक था। वाक्यपुरुष को तिरागन्न और दिव्य दृष्टिमन्पन्न ज्ञान कर कहा ने उसे यह आज्ञा दी कि वह सर्वजनहित की वाचना में भू, भुव और स्वर्गनिवासी प्रजा में वाक्य-विद्या के प्रवर्तन का शुभारम्भ करें। वाक्यपुरुष ने वाक्य-विद्या को अठारह भागों में विभक्त कर सहस्राक्ष आदि दिव्य स्नातकों को उपदिष्ट किया। उन शिष्यों ने वाक्यविद्या के पृथक्-पृथक् भागों में विशेष योग्यता प्राप्त कर पृथक्-पृथक् प्रजा की रचना की तिराग विवरण राजशेखर ने इस प्रकार दिया है —

‘तत्र कविरहस्य मत्स्राक्षः भगवान्नामोत्, औक्तिरभुक्तिगर्भः, रीतिनिर्णय मुवर्णनाम्, अनुप्रासिक प्रचेता यमा यमवानि, चित्र चित्रागद, शब्दश्लेष शेष, वास्तव पुस्तक्य, औपम्यभीषवापन, अतिशय पारस्पर, अर्थश्लेषमुत्थय, उभयान्वारिष कुबेर, वनोदिक कामदेव, रूपवन्निरूपणीय भरत, रसाधि-कारिक तन्दिनेश्वर, दोषाधिनरण धिषण, गुणो पादानिषमुपमन्यु, औप-निषदिक कुचमार’ इति।¹

दिव्योत्पत्ति का तारिखिक विस्लेषण :

राजशेखर ने वाक्य-पुरुष की उत्पत्ति, सबुद्धि, शिक्षा-वीक्षा, मनोवृत्ति और विवाह-वास्तार आदि विषयों को त्रिग रूप में प्रस्तुत किया है, उससे वाक्य के स्वरूप-निराण तथा उसकी वृत्तियों के सम्बन्ध में अनेक प्रकार के महत्वपूर्ण तथ्य उपनय होते हैं। प्रजा-नि यज्ञों के वर्तमान में देवी सरस्वती की वाक्य-पुरुष की पुन-रूप में प्राप्ति का आध्यात्म वाक्य की दिव्यता और अनौपचारिकता का प्रतीक है। जन्म लेते ही वाक्य-पुरुष द्वारा छन्दोबद्ध भाषा में मातृचरणवदन वाक्य और छन्द की गूणात्मकता का सूचक है। वाक्य पुरुष का यह कथन कि ‘सारा वाङ्मय विश्व उसके हाथ अर्थ रूप में परिणित हो जाता है’, निश्चय ही वाक्य-

गुरु के धर्मितरु का निर्देशक है । इस माध्यम द्वारा राजशेखर ने लौकिक काव्य की उत्पत्ति की ओर संकेत दिया है क्योंकि वेदों में तो छन्दोबद्ध वाणी का प्रयोग अपौरुषेय रूप में हुआ है, किन्तु लौकिक रूप में काव्य-सर्जन की छन्दो-बद्धता विशेष प्रकार का वैशिष्ट्य रखती है । इस माध्यम में प्रतीत होता है कि लौकिक भाषा में गद्य-रचना की परम्परा पद्य-रचना की परम्परा के प्राचीन थी, सभी तो राजशेखर ने सरस्वती के मुख से कहलाया है— 'तप्त पूर्व हि विद्वानो गव्यं ददन्तुं पदम् । रत्नपञ्चामरानि छन्दस्वद्वयं प्रवर्तयन्ति ।'¹ अर्थात् 'हम से पूर्ववर्ती विद्वानों ने गद्य की सृष्टि की है, पद्य की नहीं । इस छन्दोबद्ध वाणी के प्रथम आविष्कारक तुम्ही हो ।'

राजशेखर ने सरस्वती द्वारा काव्य-गुरु के संव-प्रत्यंगों और गुणों के अनिरिक्त उद्गार आत्मतत्त्व का भी परिचय प्रस्तुत कराया है जो अत्यंत मार्गदर्शन और अध्यपूर्व है । उनके द्वारा काव्य के वास्तविक स्वरूप के साथ-साथ सत्त्वगुण तत्त्वज्ञान का भी बोध होता है । उसके अनुसार गद्य और पद्य काव्य-गुरु के शरीर, संस्कृत भाषा मुद्र, शास्त्र भाषाएँ, भुवार्ण, अपभ्रंश भाषा उपल, मिश्रा भाषाएँ दोनों चरण और मिश्रभाषाएँ वक्षस्पर्श हैं । समता, प्रसन्नता, मधुरता, उदात्ता और भोजस्वित की काव्य की गुणनिधि कहा जा सकता है । उसकी वाणी सर्वत्र उत्कृष्ट है जिसका अभिप्राय यह है कि काव्य में उदात्त शब्द का संगुण्यन्त स्वतः रहता है । रस की कल्प की आरम्भ तथा छंदों की उसके रीम कक्षा गया है । प्रयोगों पर श्रुति-कार्यों तथा सम्यक्-श्रुति काव्य के वास्तविक हैं । अनुप्रास और उपाय आदि प्रवर्तकों द्वारा यह विभूषित किया जाता है । उसकी महत्ता का इससे अधिक अन्य प्रमाण क्या हो सकता है कि भाषा की अर्थों की अभिव्यक्ति श्रुति (बद्धात्म) भी उसकी स्तुति करती है ।² राजशेखर ने इसी प्रसंग में काव्य संस्तव के प्रमाण में जो वेदमन्त्र उद्धृत किया है वह अत्यन्त रहस्यमय है क्योंकि उसके द्वारा काव्य का स्वरूप भगवान् संकर से उपनिमित्त किया गया है । उस संव की आचार्य साधन ने भद्र पक्ष में और पर्वतानि ने व्याकरण-पक्ष में विवेचित किया है, किन्तु ऐसे ही भरतमुनि के नाट्यशास्त्र के 17 वें अध्याय की व्याख्या लक्ष्मण है जिससे आचार्य राजशेखर भी सहमत हैं ।

1. काव्य शीमासा, तृतीय अध्याय, पृष्ठ 14

2. काव्यशीमासा, तृतीय अध्याय, पृष्ठ-14

3. चत्वारि शृंगान्त्रयो जस्य पदा द्वे शीर्षे सप्तहस्तासौ वस्य ।

निधा बद्धो वृषभं चोरवीति महादेवी मर्त्यमा निवेश । (ऋग्वेद, 2-8-10)

दिग्योत्पत्ति के माह्वान मे काव्य-सर्जना के प्रेरक तत्व विद्यमान हैं

राजशेखर ने काव्य-मुरूप की प्रेरणा से महामुनि उशनस् द्वारा छन्दोबद्ध पाणी की प्रयोग-विद्या का उल्लेख कर यह तथ्य ध्वनित किया है कि कवियों के मानस मे काव्य-सर्जना की प्रेरणा दिव्य होती है और वे आभ्यन्तरिक प्रवृत्ति के साथ-साथ बहिर्ब्रगत से भी अत्यधिक प्रभावित होते हैं। सरस्वती को मूर्च्छि-धेनु से उपमिष्ट करते हुए उसकी जो विशेषता निदिष्ट की गई है, वह वास्तु-मान्देवता की मूल आत्म-चेतना है।¹ भारतीय वाङ्मय की परम्परा मे वही गोपालनदन कृष्ण को योग्या बना कर तत्त्वज्ञान का नित्यद्वि विवेचन किया गया है तो वही कामिदास ने कुमारसम्भव के प्रथम सर्ग के अन्तर्गत हिमालय-वर्णन मे छरिनी की दोहन-विद्या का रूपक खोधा है। इसी परम्परा के अनुपालन मे कवियों को गोपाल मान कर उनके द्वारा मूर्च्छिधेनु सरस्वती का दोहन कराना कोई नवीन और विचित्र कल्पना कैसे कहो जा सकती है ? कविगण चाहे किनना ही दुग्ध निष्पदित करें, किन्तु कामधेनु सरस्वती की अदुग्धा भी ही प्रतीत होती है। भला उसका रहस्य कौन जान सकता है ? राजशेखर ने छन्दोबद्ध पाणी को कवि-वर्मका प्रमुख तत्व कह कर उशनस् ऋषि का पर्यायवाची शब्द 'रवि' निदिष्ट किया है जिसका अभिप्राय यह है कि काव्य-रचना के लिए छन्दोविधान अनिवार्य तत्व है। उनका मत है कि रवि शब्द 'रवु-वर्षे' धातु मे ध्युत्पन्न हुआ है जिसका अर्थ है रवि-वर्म अर्थात् काव्य-रचना। काव्यमय होने के कारण ही सरस्वती के पुत्र की साक्षात्कृत रूप मे काव्य-पुरुष कहा गया था।²

राजशेखर द्वारा वर्णित आख्यान से ज्ञात होता है कि महर्षि उशनस् को तो काव्य-रचना की दिव्य प्रेरणा स्वतः प्राप्त हुई थी, किन्तु महर्षि वात्समीकि को शीषापाणि द्वारा छन्दोबद्ध रचना करने का वरदान मिला था क्योंकि उन्हीं महर्षि की सरस्वती ने काव्य-पुरुष का पुत्र बननाया था। सरस्वती के उक्त वरदान को क्रियायक बनाने के औचित्य की धारणा निमित्त वह वर उपस्थित हुई। वास्तु-आदिशक्ति का आदि श्रोत्र³ बनने दृष्टियों से रहस्यमय और

1. या दुग्धा अपि न दुग्धेव रविदोग्धभिरन्वहम् ।

हृदि न सन्निधत्तां सा मूर्च्छिधेनु सरस्वती ॥

2. रविशब्दश्च रवु-वर्षे इत्यस्य धाता काव्यवर्मणी रूपम् । काव्यैवरूपवा-
तन्व भारम्बने य अपि काव्यपुरुष इति भवया प्रयुज्यते ।

(काव्यमोमागा, पृष्ठ 15)

3. भा निपाद प्रतिष्ठा रसमगम-आश्रयती सभा ।

यन्मोचमिथुनादेवभवधी कायमोहितम् ॥

महत्त्वपूर्ण है। विद्वानों में उससे विषय में ऐसी आस्था बनी हुई है कि छा श्लोक का प्रथमतः आख्यान करते से कोई भी व्यक्ति स्मरतत्त्व की वन सकता है। उसी श्लोक ने महर्षि व्यासोक्ति की समायोजन की रचना करने की प्रेरणा दी तथा उसी का सर्वप्रथम अख्यान कर कृष्ण देवायन मुनि वेदव्यास ने शत साहस्री महाभारत-संहिता का निर्माण किया। यदि कोई युद्धनीति उम श्लोक के प्रति आधिक आस्था न भी रखे तो भी उसके द्वारा यह तत्व तो उपलब्ध कर ही सकता है कि काव्य-मूर्तता के मूल में कथन, आत्मप्रकाश, उदात्त आत्मवाचन और आत्मनिर्देशन आदि विविध तत्व विद्यमान रहते हैं।

काव्य-गुरुत्व की विध्यता के लौकिक संकेत

काव्य-गुरुत्व की उत्पत्ति होने ही दिव्य हो, किन्तु उसका अधिवास भूलोक ही रहा है। अतः दिव्य गुणमग्नता में भी यह लौकिक रति के माध्यम से ही दिव्यरति का आभास प्राप्त करता है। जब तक काव्य में प्रेमसत्त्व का समीप न हो, तब तक यह सत्त्व और महत्त्वजनप्रदाय नहीं बन सकता। जीवन-महद्वंद्वी प्रेममी की रति का मुलान बिने उपलब्ध नहीं हुआ, वह भला प्रेम के रहस्य की अनुभूति कैसे कर सकता है? काव्य-गुरुत्व के विरक्त और विपन्न मन को अनुरक्त और सम्पन्न बनाने के प्रयोजन से ही पार्वती द्वारा साहित्य-विद्या-बधू की सृष्टि की गई थी। राजशेखर ने काव्य-गुरुत्व की शीघ्र-वाचा में यह आख्यान शीघ्रकर अनेक महावपुर्ष संकेत किए हैं। पार्वती 'वर्णित' की प्रतीक है और 'वर्णित' ही काव्य-निरूपण का साधन जुटा सकती है। काव्य के आराधक-आनन्दभूत प्रेम-साधना का यात्रम लेकर ही काव्यपुष्पोत्तम को वसोभूत कर सकते हैं। 'रति' का अर्थ अन्य समस्त वस्तुओं से निर्विक और असाधारण है। काव्य-गुरुत्व और काव्य-विद्या के सर्वम में ही सरस्वती की, सर्वता सफल होती है। काव्य-गुरुत्व की दिव्य उत्पत्ति में जीवन का श्रेय और मन्त्रलोक के अधिवास में जीवन का प्रेम सन्निहित है। काव्य-असाधन में 'आकर्षण' भी एक आवश्यक तत्व है। यद्यपि काव्य का प्रतिपाद विषय एक ही सकता है, किन्तु उसकी अर्थ-प्रकाशनी में अनेक प्रकार की विभिन्नताओं की स्थिति भी महत्त्वपूर्ण है। विभिन्न देशों के काव्यकारों ने अपनी-अपनी शक्ति, शक्ति, शक्ति, शक्ति, शक्ति और प्रयुक्ति के अनुसार ही काव्य-रचनाएँ की हैं, वर्तमान में करते हैं तथा भविष्य में भी करेंगे। इस प्रकार के अनेक तत्व काव्यप्रोत्साह में वर्णित काव्य-गुरुत्व की उत्पत्ति जोरोंक आध्यात्म से निवृत्ति किये जा सकते हैं। राजशेखर ने इस आख्यान के माध्यम से इस विषय को अवलोक रोचक और सुहाव्य बना दिया है। उसमें काव्य-गुरुत्व की यात्रा और साहित्य-विद्या-बधू के साथ काव्य-विद्या स्नातक मुनिजनों का अनुगमन हमारे देश की विशाखा और

व्यापकता का दिग्दर्शन कराने में सहज समर्थ है। उक्त बर्णन से यह निष्कर्ष निकलता है कि राजशेखर के समय पर्यन्त भारत के पूर्वी भाग की काव्य-रचना में भागधी प्रवृत्ति, भारतीय वृत्ति और गौडीया रीति का प्रयोग होता था, पाँचान देश में पाँचाली मध्यमा प्रवृत्ति, सात्वती या आग्नेयी वृत्ति तथा पाँचाली रीति प्रयुक्त होती थी। उनमें मतानुसार अबकी देश में आबनी प्रवृत्ति, सात्वती और वैश्विकी वृत्ति प्रचलित थी तो दक्षिण देश में दक्षिणात्य प्रवृत्ति, केंशिकी वृत्ति और वैदर्भी रीति का प्रचार था। यों तो उस समय और भी ऐसे अनेक प्रदेश थे जिनमें काव्य रचना होती थी, किन्तु राजशेखर ने काव्य-रचना की दृष्टि में उपर्युक्त चार प्रदेशों के आधार पर उससे चार विभागों को ही महत्व प्रदान किया है। काव्य की रीति, प्रवृत्ति और सपटका आदि को लेकर भरतमुनि, भामह, दण्डी और आनन्दवर्द्धन आदि आचार्यों ने भी अपने काव्यशास्त्रीय ग्रंथों में विवेचना की है। राजशेखर ने "पूर्व दिशा में साहित्यवधू काव्यपुरुष को आवर्षित नहीं कर सकी, किन्तु तदनन्तर उससे प्रति काव्य-पुरुष का आर्षेण बढ़ने लगा" लिखते हुए यही आशय व्यक्त किया है कि काव्य की रचना प्रवृत्ति में जमना सुधार होता गया और अंत में वैदर्भी रीति की ही सर्वोत्कृष्टता प्रदान की गई। राजशेखर ने काव्य-पुरुष की उत्पत्ति तथा उसके विकास के कथानक की कल्पना जिस आत्मकारिक रूप में की है, उस पर पुराणों की गैती का प्रभाव है। उनमें पूर्व भी इस प्रकार की कथा के सूत्र बालु-पुराण, महाभारत और हर्षचरित में विकीर्ण थे जिनका समुचित उपयोग करते हुए उन्होंने अपनी कथा को प्रथम प्रदान किया। बाल के 'हर्षचरित' के प्रारम्भ में भी सरस्वती ने पुत्र की उत्पत्ति का वर्णन हुआ है, किन्तु राजशेखर ने उसका उपस्थापन भिन्न दृष्टिकोण से किया है। काव्य पुरुष की यात्रा का विवरण देने में उन्होंने अपनी कल्पना में काम लिया है। वस्तुतः वे भी भरतमुनि तथा भामह आदि आचार्यों की भाँति काव्य की रीति, वृत्ति और प्रवृत्तियों वर्णन करना चाहते थे, जिनके लिए उन्होंने काव्य-पुरुष की यात्रा का आह्लादपूर्ण प्रसंग चयनित किया। उनके वर्णन द्वारा भिन्न भिन्न जनपदों की अभिरचि, सृष्टि, आचार-व्यवस्था, वेशभूषा और जीवन-दृष्टि का भी सहज ही बोध हो जाता है। राजशेखर ने इस विवरण में दो उत्प्रेक्षणीय बातें कही हैं और वे ये हैं कि 'काव्य पुरुष और साहित्य विद्या अपने प्रभावमय शरीर से बचिया के हृदय में निवास करते हैं तथा उन दोनों के लिए कविकोश रूपी नवीन स्वर्ग की मूर्ति की गई है जिसमें कविजन काव्यमय शरीर में मर्त्यलोच में और दिव्य शरीर से स्वर्ग लोच में प्रत्यक्ष पर्यन्त निवास करने हैं।' राजशेखरकृत यह विवेचन काव्य के स्वरूप-बोध में पूर्वपीठिका का मध्य निदर्शन प्रस्तुत करता है। उनमें द्वारा वर्णित काव्य पुरुष और साहित्य विद्या-वधू के परिणय-वर्णन के

निम्नलिखित उद्धरण से इन कथन की पुष्टि की जा सकती है—

“तत्रास्ति मनोजन्मनो देवस्य श्रीशवासो विदर्भेषु वल्लभुस्मि नाम नगरम् । तत्र गारस्वतेपस्तामीमेयी गद्यव्यङ्ग्यरिणिनाम् । ततस्तद्वधूवर विनिवृत्त्य तेषु प्रदेशेषु विहरमाणं मुषारमिर्मिश्राजगाम-यत्र गौरी सरस्वती च मिष. सम्बन्धि-
न्योः तस्यनुः । तो च कृतवन्दनी दम्पती दत्तात्रेय प्रभावमयेन वपुषा कविमानस-
निवासिनी चन्द्रनुः । तयोश्च कविलोकमङ्गलमंतमकल्पता, यत्र काव्यमयेन शरीरेण
मार्जतोक्तमधिकसंतो दिव्येन देहेन कत्रय आकल्प मोदते ।¹

नाट्यशास्त्र का काव्याख्यान

'नाट्यशास्त्र' का परिचय

भारतमुनि-विरचित 'नाट्यशास्त्र' भारतीय काव्यशास्त्र का एक अत्यंत प्रसिद्ध और महत्वपूर्ण आदि ग्रन्थ है। यद्यपि उसके रचना-काल के सम्बन्ध में भारतीय और पश्चात्य विद्वानों की विचारधारा में पर्याप्त मतभेद है तथापि इस बात को तो सभी विद्वान स्वीकार करते हैं कि उसकी रचना आज से प्रायः दो सहस्र वर्ष पूर्व अवश्य हुई थी जब कि विश्व-सम्यक्ता और सस्कृति का भावि पृथ्वी जालों में नहीं आया था। जिस प्रकार उसका रचना काल विवादग्रस्त है, उसी प्रकार उसके निर्माता भी विवादेषणा के विषय हैं। इसका कारण यह है कि भारत में दुष्यन्त पुत्र भरत, रामानुज भरत, आदि भरत, वृद्ध भरत और जड भरत आदि एक ही भूमिका धारण करने व्यक्ति हुए हैं, जिनके कारण उनका निर्णय करने में समस्या उत्पन्न हो जाती है। भावप्रसादनकार शरदानन्द का मत है कि 'आदि भरत' या 'वृद्धभरत' विरचित नाट्यशास्त्र वर्तमान नाट्य-शास्त्र से डिग्रेज्ड था, अतः उसे 'दादग-सहस्री संहिता' भी कहा जाता है। भरत मुनि ने उसका मशिक्षीकरण पट्ट सहस्र श्लोकों में किया, जिसके कारण वर्तमान समय में उपलब्ध नाट्यशास्त्र का नाम 'पट्ट सहस्री संहिता' हो गया।¹ नाट्यशास्त्र के अध्ययन में इस बात का भी अनुमान होता है कि उसके श्लोकों में आनुवम्पबुद्धि भी हुई होगी है। सम्भव है जिस प्रकार महाभारतकार 'व्यास देव' शब्द व्यासपाठ का भी स्रोत है, उसी प्रकार 'भरत' शब्द भी किसी व्यक्ति विशेष का न होकर नाट्यशास्त्रियों की किसी विशेष परम्परा का निर्देश हो। कुछ विद्वानों ने भरत मुनि का नाम बलिक माना है।

नाट्यशास्त्र के वर्ण विषय

'नाट्यशास्त्र' नाम से तो ऐसा आभास होता है कि इस ग्रन्थ में केवल नाट्य की विधियों और नियमों का ही वर्णन होगा, किन्तु उसके आरम्भ में

1. एव दादगसहस्री श्लोकेषु उद्धृतः ।

परमि श्लोकसहस्री यो नाट्यवेदस्य सप्तह ॥

(भारतानन्द, धान प्रकाशन, पृ० 28)

इस मान्यता का निराकरण हो जाता है। इस प्रकार से उस ग्रन्थ को ललित तथा उपयोगी कहाओं का 'विश्वकोष' कहा जा सकता है, क्योंकि ऐसा कोई भी ग्रन्थ, शिल्प, विद्या, कला, खेद और कार्य नहीं है जो नाट्यशास्त्र में विवेचित न हुआ हो।¹ यह ग्रन्थ 36 अध्यायों में विभक्त है, जिनमें अथर्व-नाट्योत्पत्ति, मण्डप, रंगमण्डल-यूजन, साम्प्रदायिक-संस्था, पूर्ववर्तिविधान, रस, भाव-व्यञ्जन, व्याख्यान, उत्पत्तिमित्रवय, मण्डपविवरण, मणिप्रसार, कल्याणप्रतिष्ठान, वाचकादि अभिनय, छन्दोनिर्घण, भाषा-मार्ग, दशरूपकमन्त्रण, संधिनिर्घण, वृत्ति-विश्लेषण मायाभाषिनय, पात्र-श्रुति, चित्राभिनय, विवृति-विकल्प और हारीत-भास्व आदि विभिन्न विषयों का साधोसाधो विस्तरेण किया गया है। इन ग्रंथों का सम्पादन और प्रकाशन विविध विद्वानों और संस्थानों द्वारा किया गया है, जिनमें काव्यमाला सीरीज, निर्मलसागर प्रेस, बम्बई, पायकवाड़ और एंडल सीरीज बम्बई, काशी संस्कृत सीरीज, काठमांडू, रॉयल एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता आदि के प्रकाशन महत्वपूर्ण हैं। इस ग्रन्थ पर विदेशी विद्वानों ने भी शोध-कार्य किया है, जिसमें सम्पूर्ण नाट्यशास्त्र का विवेचन तो नहीं हुआ है किन्तु एक-तथा प्रकीर्णक शोध-निर्वाहों तथा नाट्यशास्त्र के कतिपय अध्यायों के सम्पादन का कार्य सम्पन्न हो चुका है। प्रस्तुत: सन् 1826 से लेकर अद्यावधि शताब्दि वर्षों के इस ग्रन्थ पर भारतीय और पाश्चात्य विद्वानों ने जो अनुशीलन, अनुसंधान, पाठ-सोधन और समीक्षा प्रस्तुत की है, उसका पूर्ण सदुपयोग करते हुए यदि सम्मानपात्र दृष्टि से सहायोचित कार्य किया जाय तो 'नाट्यशास्त्र' का एक ऐसा विशद और सम्मीर रूप विद्वानों के समक्ष आ सकता है जो अनुपम हो। यह कार्य अत्यन्त परिश्रमसाध्य और साधनापूर्ण है जिसका निर्वाह प्रभूत धैर्य और अवकाश द्वारा ही सम्भव है।

नाट्यवेद के धीराजिक आश्रय के काव्य-विपुलि

भारतमुनि-विरचित 'नाट्यशास्त्र' में अद्यापि काव्य-वर्षा का विषय उसके परवर्ती ग्रंथों से भिन्न रूप में विवेचित हुआ है, तथापि उसकी वर्णन-प्रणाली के आधार पर काव्य के स्वरूप-विषयक ज्ञेय तथ्यों की उत्तमसत अभिज्ञता की जा सकती है। यों तो काव्यमीमांसा तथा साहित्यशास्त्र की दृष्टि से नाट्यशास्त्र के 6, 7, 16, 18, 20 तथा 22 बंधक अध्यायों का विशेष महत्व है, तथापि अन्य अध्यायों द्वारा भी काव्य-विमर्श की उपलब्ध सामग्री का बोध किया जाता सहज है। भारतमुनि ने नाट्यवेद की उत्पत्ति के विषय में जो

1. न तन्मन्त्रं ललितं न सा विद्या न सा कला।

न स योगो महत्कर्म नानाद्वेषिभ्यः दूष्यते ॥ (नाट्यशास्त्र 1-116)

पीराणिक आख्यान प्रस्तुत किया है, यह काव्यशास्त्रीय दृष्टि से भी अत्यन्त उपादेय है। उसके प्रारम्भ में ब्रह्माजी से की गई इन्द्रादि की यह प्रार्थना कि— 'श्रीदनीयकर्मिच्छामो दृश्यं श्रव्यं च यद् भवेत्' इस तत्त्व की ओर संकेत करती है कि सहृदय वाक्य-भावको की यह उत्कट अभिलाषा होती है कि वे वाक्यस्रष्टा (ग्रहण) द्वारा ध्वन्य के लिए मधुर एवम् दर्शन के लिए सुन्दर श्रीदास्वरूप वाक्य की उपलब्धि करें। इस उक्ति में वाक्य के दोनों रूपों (दृश्य और श्रव्य) की ओर संकेत है और दोनों के लिए 'श्रीदा' शब्द का प्रयोग करते हुए भरतमुनि ने उनकी मूलभूत विशेषता निर्दिष्ट कर दी है। इस विषय में हम इतना ही कहना चाहते हैं कि 'श्रीदा' शब्द अपनी अर्थ प्रक्रिया में अत्यन्त व्यापक है और इस के अन्तर्गत जितने भी गुण अथवा व्यावहारिक धर्म समाविष्ट होने लायक हैं, वे सब श्रव्य तथा दृश्य वाक्य के अंग बन कर उपस्थित हो सकते हैं।

नाट्याख्यान का बहुस्रोतध्यान

भरतमुनि द्वारा वर्णित उपर्युक्त आख्यान में ब्रह्मा द्वारा चारों वेदों में यथोचित सामग्री ग्रहण करने हुए नाट्यवेद की रचना विगमक जो बात कही गई है उससे स्पष्ट है कि वस्तुतः वेद ही अपने व्युत्पत्तिवत् अर्थ तथा ज्ञान-सामग्री के कारण समस्त विद्याओं और उपविद्याओं के मूलस्रोत हैं और यदि उन्हें निष्पन्न द्वारा नाट्यवेद की उत्पत्ति मानी जाय तो गर्वणा समीचीन ही है। कहने के लिए तो वेदों में नाट्यवेद की उत्पत्ति वर्णित की गई है, किन्तु उसके द्वारा वाक्य मात्र के सृजन अथवा निर्माण का तत्त्व भी ध्वनित हुआ है। नाट्यवेद की रचना के लिए ऋग्वेद से 'पाठ्य', यजुर्वेद से 'अभिनय', सामवेद में 'गीति' और अथर्ववेद से 'रस' लेने का जो आख्यान प्रस्तुत किया गया है, यह नाट्यवेद अथवा नाट्य-वाक्य की चार मौलिक विशेषताओं का निर्दिष्ट होना के साथ-साथ वाक्य-गर्जना के लिए अभीष्ट बनावट और उसकी मयोजन विधि का भी सामान्य संकेत करती है। वस्तुतः उसमें वाक्य-साहित्य का अनुभूति-पथ और अभिव्यक्ति-पथ व्यक्त है। यह तो हुई पाठ्य और अभिनय के वाक्यगत अर्थ-ध्वनन की बात। गीति और रस-तत्त्व की वाक्यगत गहृता के निरूपण की विशेष आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वाक्य और मयोजन का मधुर सम्बन्ध तो अनादि काल ही से घटा आ रहा है, जिनके संवेदनापूर्ण समन्वय में स्वयं ही प्रसक्त होने वाली रस-मयी धारा ही वाक्य का चरम सत्य अथवा परम ध्येय है जिसके आनन्दप्रवाह में ही वाक्य-नयन और वाक्य-स्वाद का प्रयोजन पूरीमूल होता है। अभिप्राय यह है कि किसी भी श्रेष्ठ वाक्य की मघटना के लिए उसका सन्तु-विन्यास, रचना-पौशल, गीति मयोजन और रसास्वाद आदि ऐसे महत्वपूर्ण तत्व हैं जिनकी

अभीष्ट है। उससे सगार के सुख-दुःख-समन्वित स्वभाव का चित्रण ऐसी रमणीयता से किया जाता है जिसे किसी भी रूप में साम्प्रदायिक और परमगत भावनाओं का पतीव नहीं कहा जा सकता। अभिप्राय यह है कि नाट्यशास्त्र में उल्लिखित उपर्युक्त आख्यान अपना तात्त्विक महत्व रखता है और उससे द्वारा न केवल नाट्यवेद का अपितु काव्य भाव का मूल प्रतिपाद्य विवेचित किया जा सकता है। उस आख्यान से निर्माणाद्यत निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं—

1 नाट्यवेद की भांति काव्यसर्जना भी एक अत्यन्त पुरीत एवं प्रेमसमन्वित रचना प्रक्रिया है जिसका स्रष्टा कवि चतुर्मुख ब्रह्मा की भांति महान् और अद्भुत समत्कारविधायी बलान्वित होता है।

2 काव्य-सर्जना के मूल में न केवल 'स्वात सुखाय' भाव का ही अभिव्यजन है, अपितु उसमें सर्वजनहिताय की भावना भी निहित है।

3 काव्य का अस्तित्व के ही व्यक्ति कर सकते हैं, जिनमें काव्य-ग्रहण करने का निपुण्य, वैदग्ध्य, प्राकृत्य और मौहार्द हो।

4 काव्य मुख्यतः मानव सुलभ मनावृत्तियों का निर्वेशक होने के कारण सहृदयजना के लिए ही प्रोत्तिकारक और कीर्तिप्रद होता है।

5. यद्यपि काव्य रचना में भारतीय, भारतीय और सात्यती वृत्तियों का प्रयोग होता है, किन्तु वैश्वी वृत्ति के समोजन द्वारा ही उसे सौंदर्यमयी चेतना प्रदान की जा सकती है।

6. पद्य के लिए काव्य-भूषण के ही शृंगार प्रधान हो, किन्तु उसकी शृंगारिता केवल मधुरभावमूलक रति का ही प्रतिबिम्ब नहीं, अपितु उसमें अन्य वृत्तियों का भी शृंगारमय विलास निहित रहना है। यदि ऐसा न होता तो सहृदयजन भगवान् के सर्वशक्तिमान और दुष्टविध्वंसकारी रूप में शीघ्र और तीव्र के दर्शन कर सकते ?

7 काव्य का प्रयोजन किसी वर्ग विशेष की ही चित्तविश्रांति नहीं, अपितु वह प्राणिमात्र के प्रगादन अथवा चित्ताह्लादन का साधन है। उसे सर्वजनप्राप्त योग्यता का अभिव्यजन कहा जा सकता है।

8 जो व्यक्ति काव्य सर्जना के प्रति विद्वेष भावना रखते हैं, वे वस्तुतः अपनी ही मनीषा मनोवृत्तियों का प्रकाशन करने हैं। उन्हें अपनी धातधारणाओं के कारण काव्य की वैनीत्य व्याप्त सत्ता में दूषणमात्र ही प्रदर्शित होते हैं।

9. काव्य किसी व्यक्ति की निजी भावनाओं का स्वायंमय प्रदर्शन नहीं, अपितु संसार-जीवन की भाव गतिवृत्तियों का अभिव्यजन है। वह अपनी व्यक्तिपरकता में भी सामन की विराट् शक्ति के चरम सञ्चये रखता है।

10 काव्यसम्बन्ध की प्रक्रिया में व्यक्ति निरपेक्षता का भाव प्रधान है और 'स्वपरगत देशकालावस्थावश' उससे मार्ग का गवने बड़ा व्यवधान है।

11. काव्य में यदि विविष्ट व्यक्तियों का परिचय हो गया था तो भी उन्हें व्यक्ति-निरपेक्ष भावनाओं में ही निरूपित किया जाता चाहिए ताकि सद्बोध प्रदाना अपनी शरणाओं का साधारणीकरण करते हुए उनकी वृत्तियों में तन्मयता को अनुभूति कर सकें।

12. जो काव्यकार विद्वत्पूर्ण भावनाओं से वञ्च्य-मृष्टि बरखा है, वह भारतीयता का सम्बन्ध साधक नहीं है और 'गुणेश्वर' का अधिकारी होता है।

13. कवियों के लिए काव्य-मष्टि और वाक्यास्वादिता दो वृषद्वन्द्व-व्यक्ति हैं, किन्तु तत्पक्षः काव्यमष्टि ही काव्य का आदि आस्वादयिता होता है। यद्यपि वाक्यकार को वर्जना और आम्बुधन को घनोन्नतियों में मग्न रहता है, किन्तु प्रेक्षक में दोनों वृत्तियों के सम्मिलन का एक ऐसा सविस्तर भी है जहाँ तब प्रकार को दुविधाएँ दिखर नहीं रहती।

14. जिस प्रकार मोक्षस्वाभाव का आनन्द नाट्य है, उसी प्रकार लोका-सेवा की श्रुति अभिव्यक्ति काव्य। नाट्य-रचना में जंगे लोकधर्म और नाट्य-धर्मों के अन्तर्गत लोका-सेवा और लोकधर्म-विचारों को पूर्णता प्रदान करते हैं, उसी प्रकार काव्य-रचना में स्वभावोक्ति और स्वभाव-का समुचित सामंजस्य जंगे लोकधर्म की मीमांसा से सम्पन्न बनाता है।

15. प्रयोग और शक्ति में भिन्नता हमें हुए भी अन्तर्गतता नाट्य और काव्य का हेतु, प्रयोग और धर्म सदा एक ही है। दोनों की सफलता इसी बात से है कि वे भावार्थगति करते हुए चलें।

नाट्यमार्ग का उपलब्धि

इसने अन्तर्गत-व्यक्तिगत विचारधारा को जित दृष्टि से काव्यगत बना-कर अभिव्यक्त किया है, उसे किसी भी रूप में अन्यथा नहीं समझना चाहिए। यद्यपि नाट्यमार्ग में काव्य की स्वभाव-सर्वा का प्रयत्न निरूपण नहीं हुआ है, किन्तु उसकी प्रतीति उपलब्धि भी कम महिमायुक्त नहीं है। नाट्यमार्ग-वर्णित लोकधर्मिता और नाट्यधर्मिता के काव्य से काव्य की यथार्थता और लोकधर्म-मैत्र्या को सदा सुचारु-रूपेण निवेदित किया जा सकता है। वस्तुतः काव्य-सर्वा में दोनों की उपलब्धिता है और वे दोनों यात्रारार्थ-मार्ग के साथ-साथ 'मार्गधर्म' सम्पन्न रहते हैं। लोकधर्म की वास्तविकता यदि काव्य को दोष भूमिका प्रदान करती है तो नाट्य-धर्म की वास्तविकता बिल-व्यवहारी के उप-करण जुटा देती है। कवि वयवा नाट्य प्रयोगता को इस बात का अधिकार होता है कि वह अपनी कृति को सज्जत और सजीव बनाने के लिए अपने भवोक्ति परिवर्तन भी कर सके। आचार्य आभिनवभुज ने दोनों की सापेक्षिक महत्ता का निरूपण करते हुए उचित ही कहा है कि अविगत जगत् नटगत वागवाक्य-कार-

रूप नाट्यप्रतिभा किसी भी कलाकृति की प्राप्ति के लिये आवश्यक है। उनका बचन है—

‘यस्मात् कविगता नटगता वागमालवारनिष्ठा नाट्यधर्मीरूपा सर्वप्राणवती
वर्षान् इति अयं पश्य प्रवर्तते, तस्मात् सर्वस्य सखी सहजोभावो लोचनमंसक्षण
उक्तो भित्तिस्थानीयत्वेन नाट्यधर्मी सहज सखादिबर्मण । अगदन्तनाट्य गुण-
पक्षणानि च, अन्तर्कारचष्टा अलवारा उपमादयश्च ।’

नाट्यशास्त्र-वर्णित काव्यलक्षण काव्यलक्षारों के आदि-रूप हैं

भारतीय काव्यशास्त्र के अद्यावधि उपलब्ध ग्रंथों में भरतमुनि का नाट्य-
शास्त्र ही प्राचीनतम ग्रंथ है। उन ग्रंथ में जो कुछ भी काव्य-वर्षा की गई है,
वह नाट्य की आनुप्राणिक मात्र है। भरतमुनि के पश्चात् आचार्य भामह ने सर्व-
प्रथम काव्यवर्षा की रसजन विवेचना का विषय बनाया जो अनेक प्रकार के
विवरण-भागों को चार-चर षड्विंशत्यज जगन्माय पर्यन्त अक्षर रूप से प्रौढता की
प्राप्ति दाना गया। यहाँ यह बात उल्लेखनीय है कि भरतमुनि ने ‘नाट्यशास्त्र’
में जिन लक्षणों का निरूपण किया था, वे ही कालांतर में अलवारा में परि-
वर्तित होत गये। यद्यपि उस परिवर्तन का एक प्रमवद्ध इतिहास उपलब्ध नहीं
है तथापि उन लक्षणों तथा अलवारा के तुलनात्मक अध्ययन से उनके साम्य का
अनुमान सहज ही लगाया जा सकता है। लक्षणों और अलवारा के साम्य तथा
वैषम्य का विशद विवेचन करना हमें यहाँ अभीष्ट नहीं है। हम तो यहाँ पर
केवल एक सामान्य संकेत करना चाहते हैं कि भरतमुनि-विवेचित लक्षणों में
अलवारा के भावी विकास का जतर्बीज निम्न प्रकार अनुस्यूत है। उदाहरणार्थ
कहा जा सकता है कि ‘शाम्बा’ लक्षण का स्वरूप ‘तुल्ययोगिता’ अलवारा में मिलना-
जुलता है तो ‘निरवत’ लक्षण में ‘अध्यान्तरम्यास’ अलवारा का बीज अतिनिहित
है। इसी प्रकार मलय लक्षण में ‘मदेह’ अलवारा तथा ‘दृष्ट’ में ‘स्वभावोक्ति’
अलवारा की व्युत्पत्ति समझी जा सकती है। ‘गुणातिपात’ तथा ‘गहंणा’ लक्षण
का सम्मिलन यदि ‘व्याजस्तुति’ अलवारा में विद्यमान है तो मनोरथ लक्षण में
‘अग्रन्तु प्रशमा’ तथा ‘सूक्ष्म’ अलवारा के तत्त्व-वर्णन-सन्निहित हैं। इसी प्रकार
‘प्राप्ति’ में ‘काव्यलिंग’ निदर्शन से ‘निदर्शना’ मिथ्याध्यवसाय से ‘अपह्नुति’ प्रसिद्ध
से ‘उदान्त’, प्रतिबोध में ‘आरोप’ अतिशय में ‘अतिशयोक्ति’ तथा प्रियवचन ॥
‘प्रेमन्’ अलवारा का साम्य स्पष्ट किया जा सकता है। आचार्य अभिनवगुप्त ने
नाट्यशास्त्र में वर्णित लक्षणों के समूह की दो शालिकाएँ प्रस्तुत की हैं जिनमें
पृथक् पृथक् प्रणाली में प्रतिनामिका में 36 लक्षणों का निरूपण हुआ है जिन्हें
द्विगुणित करने में इन काव्यलक्षणों की संख्या 72 हो जाती है। इनमें 17 लक्षण
दोनों शालिकाओं में समनिष्ठ हैं जिन्हें कम करके दोनो शालिकाओं में प्रति-

पाठित मधनों की संख्या 55 रह जाती । अभिनवगुप्त ने गुप्तराज्य से प्राप्त तथा उपजाति कृत से विभिन्न मधनों को मूल माना है तथा इन पर निम्नी हुई टीका में अनुद्भूत छंद की कानिशा का स्पष्ट-स्वानुसर निर्देश दिया है । उन्होंने मधनों और अर्धमधनों की साम्यगुणा मूलों को प्रस्तुत की है जिससे इस विषय का सहज ही परिगणन हो जाता है कि सारणीय काव्य-शास्त्र की परम्परा में भरतमुनि का परम्पराधर्मी या भावी विचार विश्व प्रसार अलंकारशास्त्र के रूप में दृष्टिगोचर हुआ । आचार्य भट्टोजी ने इस विषय में उक्ति दी है कि 'मधनों में अर्धमधनों में वैविध्य मिला होता है ।' अभिनवगुप्त के मतानुसार भीमान का भिन्न-भिन्न मधनों में संयोग होने पर उभरी भिन्न-भिन्न मीन्द्र-मुपमाएँ ही विविध अलंकारों के उद्भव का कारण बनती है ।¹ मधनों का अर्धमधनों की ओर इस प्रकार का प्रमाण चारतीय काव्यशास्त्र में विरहित काव्य-धर्मा का एक प्रमुख स्रोत समझा जाना चाहिए ।

काव्यलक्षणों और काव्यालंकारों में सहज सम्बन्ध है

नाट्यशास्त्र-वर्णित काव्यलक्षण एक प्रकार से 'काव्यविभूषण' अथवा 'भूषणमयिनी' है । अलंकार के स्वरूप-विश्लेषण के साथ उनका सहज सम्बन्ध अवलोकित किया जा सकता है । भरतमुनि ने निर्दोषता तथा प्रथमोपमा आदि उपमा-भेदों को लक्षणकृत माना है और अन्य अलंकारों को भी लक्षणानुसंग से समझने का निर्देश दिया है । आचार्य अभिनवगुप्त का मत है कि ऐसे उपमा-भेदों का मूलकारण 'उद्गत मरीरभेद' है जो एक प्रकार से मरीरलक्षण ही है । यदि लक्षणमुक्त से अलंकार-भेद करने का मूल गुणादिकेण समझ लिया जाय तो अलंकार प्रपञ्च का विस्तार करने में कोई विघ्न कठिनाई नहीं ही सकती । भरतमुनि ने क्षीरमधुसूक्त की अलंकार-वर्णना (उपमा, रूपक तथा दीप्ति) में छत्तीस लक्षणों का संयोग-वैविध्य विरहित कर तत्त्वतः शतसहस्र अलंकारों की परिकल्पना की है । उनके मतानुसार 'भूषण' नामक लक्षण का स्वरूप ही मूलतः गुणात्मादिकों के उचित सन्निवेश का रूप है तो 'गुणानुवाद' नामक लक्षण को एक प्रकार की उपमा ही कहा जा सकता है । कृष्ण आदि आचार्यों ने उपमा का जो भेद-विस्तार किया है, उसका भेदनाम 'लक्षण' ही है । निश्चय ही प्रारम्भिक काव्यधर्मा 'लक्षणमुक्त' होने की वजहसे काव्यालोचन को 'काव्यालंकार' के पूर्व 'काव्यलक्षण' तथा उसके विश्लेषकों को 'काव्यलक्षणकार' तथा काव्यलक्षणविधायी कहा जाता था । ऐसा प्रतीत होता है कि भरतमुनि द्वारा जिन लक्षणसम्पन्न अलंकार-धर्मा का प्रवर्तन किया गया था, वह धर्म निरन्तर होता हुआ कालांतर में ऐसी स्थिति प्राप्त कर सका जिससे अनेक

प्रसार के अन्तर्गत अलंकारों का समुद्भव संभव हुआ। उन अलंकार-चर्चाओं में अनेक अलंकार-निरूपण ममादिष्ट थे जिनके वैचित्र्य पर उनका विवक्षित हुआ था। अलंकारों का यह आशय प्रारम्भ में तो अधिक जटिल था और न विवादास्पद ही, किन्तु शनैः शनैः शास्त्रचर्चा के विवाह ने उसमें भी मत-वैभिन्न्य उत्पन्न कर दिया। उदाहरणार्थ भामह और दण्डी ने पूर्व हेतु, मनोरथ, और भागी लक्षणों से उन्हीं की अभिधा कात्रे जो अमकार प्रवर्तित हुए, वे परवर्ती काल में मान्य नहीं समझे गये और आचार्यों ने भिन्न भिन्न दृष्टियों से अलंकारों का वर्ग विभाजन कर उनमें लक्षण तथा उदाहरण प्रस्तुत किये। अलंकारों का यह प्रसार नाट्य के मध्यम तथा कृत्य पर भी आधारित था जिसका परिज्ञान आचार्य दण्डी के 'वाक्यादर्श' से लिया जा सकता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि जिस प्रकार युगपरिस्थिति ने लक्षणों से अलंकारों के विकास का क्रम उपस्थित किया था, उसी प्रकार सत्य ण्यों ने शास्त्र-ग्रंथों की विवेच्य-गाम्भी की भी नवीन दिशा प्रदान की थी। काव्य-साहित्य की परिवर्तित विधाओं में सर्वप्रथम महाकाव्य सर्वप्रथम बना जिसकी महत्ता के सम्मुख नाटक आदि का महत्त्व गौण होने लगा। परिणाम यह हुआ कि भरतमुनि ने जिस काव्यचर्चा को नाट्य की आनुषंगिक गाना था, वह स्वतन्त्र और प्रमुख बन कर उपस्थित हुई और आचार्य भामह तथा दण्डी आदि विद्वान् स्पष्ट शब्दों में कहने लगे कि काव्य का ही एक भेद नाट्य है जिन पर अन्य विद्वानों ने यथेष्ट विमर्श कर दिया है, अतः वे मूलतः काव्य का ही विचार करते हैं। अस्तुतः सत्कृत और प्राकृत में लिये गये महानायकों, मुक्तियों और गद्य-प्रवृत्तियों की विद्या सामग्री ने काव्यचर्चा की स्वतन्त्र विवेचना का विषय बनाया और नाट्यशास्त्र-वर्गित वाचिक अभिनय की अक्षर्य काव्य-चर्चा ने काव्यशास्त्र की स्वतन्त्र अभिधा धारण की। भामह और दण्डी के कार्य-काल में मेनर पठितराज जगन्नाथ पर्वन्त विवेचित काव्य के विविध भेदोपभेदों में लग चर्चा का प्रसार है जिसका विस्तार यदि ऐतिहासिक अनुगमन के विकासक्रम में किया जाय तो अनेक प्रकार के नवीन तथ्य उपलब्ध हो सकते हैं।

'काव्यलक्षण' और 'काव्यालंकार' में अन्तर अर्थ भेद

प्रश्न होता है कि क्या लक्षणों के लक्षणपर ही अलंकार हैं अथवा उनमें अन्तर अर्थ भेद भी है? इसका व्यावहारिक उत्तर तो यही है कि जब एक ही अर्थ के वाचक दो पर्यावाची शब्दों में भी किसी न किसी प्रकार का सूक्ष्म अन्तर अन्वेषित किया जा सकता है तो लक्षणों और अलंकारों की एकपक्षा में स्वीकार्य समझी जा सकती है? काव्य-लक्षणों के सर्वप्रथम निरूपक आचार्य भरत मुनि ने भी अलंकारों के साथ उनका विभेद स्वीकार किया है। यह एक ऐसा मौलिक प्रश्न है जिसे साधारण समझ कर उपेक्षित नहीं किया जा सकता। इस

में आचार्य अभिनवगुप्त का मन उल्लेखनीय है। उन्होंने गुण तथा अलंकारों को आचार्य से सम्बन्धित मानते हुए सक्षण का सम्बन्ध पूर्वोक्तों के कविआचार से जोड़ा है। उनका कथन है कि कवि के प्रयत्न में पाद्य में गद्यांशों द्वारा वैचित्र्य आता है, किन्तु जिस प्रयत्न से उस वैचित्र्य की संमिश्रि होती है, उसी का नाम 'सक्षण' है।¹ वस्तुतः कवि-कर्म का ही नाम वाक्य है, अतः उस कर्म की गणना का येप केवल कविहृत प्रयत्न-आचार को ही प्रदान दिया जाना चाहिए। आचार्य अभिनवगुप्त ने वाक्य-मुक्त, वाक्य-समूह तथा वाक्यावली का अन्तर एक अल्पम् व्यावहारिक उदाहरण से स्पष्ट किया है। उनका कथन है कि 'सामान्य-तया पुष्टता अथवा पीवरत्वं एकं गुणं है, किन्तु वह गुण यदि स्तनो में हो तो वह स्तनो का लक्षण है, किन्तु यदि प्रदेह में हो तो वह कुलक्षण हो जाता है। इसी प्रकार किसी एक प्रकार से बड़ी जाने वाली वस्तु यदि उसी पदार्थक्रम से रसोचित विभाव के रूप में प्रकट हो तो वह 'लक्षण' होता है अन्यथा वह 'कुलक्षण' पद का अधिकारी तो है ही। यही कारण है कि गुण और अलंकार लक्षणमनुसार से भिन्न हैं क्योंकि लक्षण का सम्बन्ध निम्न अधिक औचित्य के साथ प्रतीत होता है उसका गुण और अलंकार के साथ नहीं।² साथ तो यह है कि किसी वाक्यवृत्ति में लक्ष्य, अर्थ, गुण तथा अलंकार की जो संघटना होती है, उसी से वाक्य-लक्षण का निर्धारण किया जाता है। अभिनवगुप्त ने सक्षण का निवेदन करते हुए "परमीचित्यव्यापने प्रयोजनं" द्वारा यह तथ्य उद्घाटित किया है कि वाक्य में औचित्य का दायन ही लक्षण का प्रयोजन है।³ यह वाक्य-लक्षण का ही प्रभाव है कि, कवि-व्यापार के सम में मौखिक वस्तु भी अतीतिक स्वभाव से वाक्य-रूप में प्रकट होती है। लक्षण ही लक्ष्यमय वाक्य-वाणी है और उसे अलंकारों का अनुप्रास भी नहीं हो सकता है।

"वाक्य-लक्षण" का पुनरुक्तान

आचार्य अभिनवगुप्त ने नाट्यशास्त्र के "वाक्य-लक्षण" को ध्यान में रखकर

1. इदं जनेन प्रबुद्धेन, अत्रत्या इति कर्तव्यमपि, अनुना आशयेन, इत्येव बुद्धिमतनाय युगे, इति कवि, प्रकृतं। एतत्तत्पूने रसनत् वाक्यं विधत्ते। तत्र नित्यतया एक रस लक्षणतः तदगोचितविभावात् वैचित्र्यसंपादय विविधोपधिग्राह्या-पाटः लक्षणं लब्धेन उच्यते।
2. यथा पीवरत्वं स्तनयोर्लक्षणं मध्यस्थ च कुलक्षणं एव किंचिदभिप्रीयमान केनचिद्वैप्रेण रसोचितविभावादिदृष्टेण समेव पदार्थक्रम लक्षयते लक्षणं अन्यथा कुलक्षणं तेन यत्र अलंकारा गुणाः च तत्तत्पुदायात् विलक्षणा भवति।
3. एवं कविव्यापारवशात् यदर्थजातं औकिनात् स्वभावात् विदुषान् तदेव लक्षणमित्युक्तम्***वाक्ये तत्त्वलक्षणं शरीरम्।

उसका पुनरावृत्ति का किया है। उन्होंने लक्षण की ही शब्दार्थमय वाच्यकारी स्वरूप प्रकट करके उसकी सौन्दर्य-वृद्धि का साधन माना है। उनका मत है कि जिस प्रकार पृथ्वी द्वारा से रमणी विभूषित होती है, उसी प्रकार चन्द्र आदि पृथ्वी-सिद्ध उपमानों से रमणी के मुख आदि का सौन्दर्यतिशय प्रतीत होता है। यो तो रमणी का मुख और उसका उपमान चन्द्र दोनों पृथ्वी-सिद्ध और लौकिक वस्तुएँ हैं, किन्तु उसी लौकिक मूर्ति में भी कवि की प्रतिभा एक ऐसा नादृश्य देवता है जिसने द्वारा वह दोनों वस्तुएँ परिपक्व होकर उपमनोपमान भाव के विशिष्ट सम्बन्ध में अभिव्यक्त हो जाती हैं जिनमें उनके सौन्दर्य की वृद्धि होती है। वास्तव वाच्य में वर्णनीय वर्णित-वाचन आदि की सौन्दर्य-वृद्धि का एकमात्र कारण कवि की प्रतिभा ही है जिसने द्वारा वह लौकिक मूर्ति करने में समर्थ होता है। अभिनवगुप्त ने 'कवि व्यापार' की ही 'लक्षण' कह कर उसे एक प्रकार से 'कवि-प्रतिभा के शब्दार्थमय आविर्भाव के रूप में विवेचित किया है जिसने स्पष्ट होता है कि 'लक्षण' द्वारा ही वाच्य-मूर्ति में सौन्दर्य-वृद्धि होती है और उसी के द्वारा वाच्य के अलंकार भी साधन बनते हैं। इस विषय में आचार्य अभिनवगुप्त ने उचित ही कहा है कि यो तो पार्थिव व्यवहार में नादृश्य, अमोद, अघ्यवसाय और विरोध आदि अनेक प्रकार के लौकिक सम्बन्ध प्रदर्शित होते हैं, किन्तु अपनी वाच्यरूपता से उन्हें वाच्यत्वकारी का प्रकृत गौरव प्रदान नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा होता तो 'गौरव गद्य' में उपमा तथा स्थावर्षा पुष्पो वा' में गदेह अलंकार हो जाते। वस्तुतः इस प्रकार के कथन तो लौकिक सम्बन्ध मात्र हैं, किन्तु जब इन लौकिक सम्बन्धों के रूप में अधिष्ठानभूत कवि-व्यापार या 'लक्षण' प्रतीत होता है तो उसे वाच्यत्वकारी की अभिधा प्राप्त हो जाती है। इस प्रकार आचार्य अभिनवगुप्त ने 'वाच्यवर्षेण वाच्यत्वगणेषु गतुः' द्वारा उस हेतु का निरूपण किया है जो प्रत्येक अलंकार के मूल में अनुस्यूत है। उनका इसी विचार की प्रतिध्वनि हमें परवर्ती आचार्यों द्वारा निरूपित 'वैचित्र्ये सति' पद में मिलती है जिनमें अलंकार के वाच्यत्वकारी का प्रयोग सिद्ध हो ही नहीं सकता।

नाट्यशास्त्र के योगात्मक आख्या की वाच्य-विवृति तथा उसमें वर्णित वाच्यताओं का जो निरूपण किया गया, उगत अनेक प्रकार के तत्त्व उपलब्ध होते हैं। मर्यादा के लिए तो नाट्यवेद का विमर्श मुख्यतः भारतीय वाङ्मय की मूल प्रवृत्ति का द्योतक है, किन्तु उसमें वाच्य के ओदात्य और अभिजात्य के ऐसे अनेक अमान्य गुण अन्तर्निहित हैं जिन्हें उपलब्ध कर विश्व-साहित्य का आदर्श निर्माण किया जा सकता है। नाट्यशास्त्र की विशेषताएँ वाच्य के चरित्र गुणों की विशेषताएँ हैं जिन्हें आधुनिक युग-जीवन के परिवर्तन में पुनरावृत्ति

करने पर काव्य-निरूप के बहुविध महीन पक्ष अन्वेष्टित किये जा सकते हैं। आद्यपदेर की पौराणिक उत्पत्ति से त्रिन पन्द्रह निष्कर्षों का उत्प्रेष किया गया है, वह उभी दिशा में निरूपित एक सधु प्रयास है। इसी प्रकार काव्य-मार्गों की काव्यान्तर्भारणत परिणति भी अपने आप में एक अत्यन्त रचिकर और मोघनीय विषय है। काव्य-शास्त्र के आर्यताओं की भव्य जीवन के नवीन आलोक की अभिनव रचिपदा से काव्य-सिन्धु का सम्मन करते हुए ऐसा विवेका-भूत उपलब्ध करना है जो पूर्वोक्तदक्षिण विराधियों के विषयमन का उत्तममन कर सके। ऐसा करने पर ही भारतीय काव्य-शास्त्र का वह पक्ष उद्घाटित हो सकेगा, जिसमें आम्नेयता का संस्तव करते हुए उसे निपतिवृत्तानिपकारहिता, ह्यैरेकमयी, अनन्यपरताया और नवरासकपिरा कहा गया है। वस्तुतः आद्यपदेव का तत्त्व-विमर्श और पुनराख्यान पूर्व-संकेतित मन्त्रम्य के धीमपंथ का उपक्रम ॥३॥ साक्षात् है, यही मेरे कवन का मूल मन्त्रम्य है और उसी दिशा की ओर अंगुल्यादेय करने की प्रेरणा से ही इस निरूप की रचना की गई है।

कवि-समय अथवा काव्य-रूढ़ियाँ

कवि-समय का अर्थ और उपयोगिता

काव्य विवेचना के प्रसंग में कवि-समय का निरूपण भी एक आवश्यक विषय है। कवि-समय का सामान्य अर्थ है कवियों का आचार या सिद्धान्त। काव्यशास्त्र में इसका एक विशेष अर्थ है जिसका तात्पर्य-बोध कवियों की प्रचलित परम्परा के रूप में किया जा सकता है। कवि-समय की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है जिसका प्रयोग विविध प्रकार की काव्य-नृतियों में किया गया है। राजशेखर ने 'कवि-समय' का स्वरूप-निर्धारण करते हुए लिखा है "अशास्त्रीयमलौकिक च परम्परा-घात यम्यमुपनिवृज्यन्ति कवयः स कविमयः" अर्थात् अशास्त्रीय और अलौकिक तथा केवल परम्परा-प्रचलित, जिस अर्थ का कविजन उल्लेख करते हैं, वह कवि समय है।¹ इसका अभिप्राय यह है कि लोक और शास्त्र में ऐसी अनेक बातें हैं जो साधारणतया सत्य और वास्तविक नहीं प्रतीत होनी, किन्तु काव्यकारों ने उनका परम्परागत प्रयोग किया है जिससे कारण वे काव्यगत रूढ़ियाँ या कवि-पौडीकृतियाँ बन गई हैं और उन्हें सत्यवत् स्वीकार कर लिया जाता है। उन परम्पराओं के मूल में सम्बन्ध सत्य का भी अंश हो, किन्तु सामान्य कवि-पौडीकृतियों को यथार्थ नहीं माना जा सकता। सभी देशों के काव्यकारों ने अपनी-अपनी सम्प्रति के अनुकूल उन परम्पराओं का पालन किया है और वे सत्य न होते हुए भी समय में भी अधिक प्रभावशाली हैं क्योंकि उनका बहुत कुछ सम्बन्ध हमारे परम्परागत मूल्यों से है। यों तो साधारणतया सार और शास्त्र विरुद्ध विषयों के वर्णन को एक प्रकार का काव्य-दोष माना जाता है, किन्तु 'कवि-समय' उसका अपवाद है क्योंकि वेमें वर्णनों से अनेक बार कवियों का उपकार ही होता है। हाँ, यह बात अवश्य है कि 'कवि-समय' के नाम पर स्वेच्छादी उच्छृङ्खलता का प्रदर्शन नहीं होना चाहिए क्योंकि ऐसा करने पर काव्य-रस का अपवर्ण भी हो सकता है।

आचार्य राजशेखर ने कवि-समय को कवियों का केवल उपस्वारस ही नहीं, अपितु काव्य-मार्ग का प्रदर्शक भी माना है। वे उसे किमी भी स्थिति में काव्य-

शेष के रूप में स्वीकार करने में लिए प्रस्तुत नहीं हैं। उनका मत है कि 'प्राचीन विद्वानों ने सङ्ग्रहों बाँपा जाने के दो का सागोशानि व्यवसाहन, शास्त्रों का अवबोधन तथा देशान्तरों और द्वीपान्तरों का परिचक्षण कर जिन वस्तुओं को देख-सुन और तपन कर उन्मिश्रित किया है, उन वस्तुओं और पदार्थों का देश, काल और कारण-भेद होने पर भ्रम या विचारी हो जाने पर भी उसी श्रवण और अविकृत रूप में वर्णन करना कविसम्मत है।' राजशेखर के मतानुसार 'कवि-समय का मूल तत्त्व न जानने वाले कुछ लोगों ने इस शब्द का प्रयोग केवल श्रवण हो देख कर ही प्रयुक्त कर दिया है जिसके कारण यह स्पष्ट हो गया है। उसी प्रयोगों में कुछ शब्द ऐसी हैं जो प्रारम्भ से तो कविसमय के नाम से प्रसिद्ध रही हैं, किन्तु कुछ शब्द धूर्तों ने परम्परा प्रतिस्पर्धा या स्वार्थसाधन के लिए ही प्रसिद्ध कर दी हैं।' कवि-समय का आदर्श निदर्शन महाकवि कालिदास की रचनाओं के अध्ययन द्वारा हृदयवश किया जा सकता है। उसका जितना अधिक सङ्ग्रह राजशेखर ने स्वीकार किया है, उतना अन्य आलोचकों ने नहीं। और तो और, भाषाई भाषा, उद्गम और रसों आदि आलोचकों ने तो कवि-समय के अन्तर्गत समाविष्ट की जाने वाली अनेक उक्तियों को लोकास्त्रविद्वत् शेष की धेनी में व्याख्यात किया है। उनको युक्तिसंगत परीक्षा करने के पश्चात् ही उन्हें सुधार समझा जा सकता है।

कवि-समय के प्रकार और आतिगत कवि-समय

आचार्य राजशेखर ने तीन प्रकार का कवि-समय माना है :— 1. स्वर्ग्य, 2. भौम और 3. पातालपीठ। इन तीनों में भौम कविसमय ही प्रधान है, क्योंकि, उसका क्षेत्र, अत्यन्त विस्तृत है। भौम कविसमय के चार रूप हैं :— 1. जाति, 2. वृत्त, 3. शृंग और 4. क्रिया। शब्दार्थ के चार प्रकार होने के कारण कवि-समय भी चार प्रकार का होता है, जिनके अर्थों में प्रत्येक के तीन तीन भेद होते हैं :— 1. अस्तु का उत्प्रेष, 2. सत् का अनुत्प्रेष तथा 3. विषय। जो पदार्थ लोक और शास्त्र में देखा या सुना न गया हो, उसका वाच्य-रचना में उत्प्रेष करना अस्तु का निवर्तन है। उसके विपरीत शास्त्र और लोक में यक्ति पदार्थ का उत्प्रेष न करना सत् का अनिवर्तन है तथा शास्त्र और लोक के नियमों से नियन्त्रित एवम् बहुधा व्यवहृत पदार्थ का उत्प्रेष करना वाच्यरचित नियम है। आतिगत अर्थ में अस्तु के निवर्तन के उदाहरण नयियों में जामल और कुमुद आदि का वर्णन, समस्त जलसंध्या में हंस और मारुत आदि पक्षियों का वर्णन तथा

1. राजशेखर : काव्यमीमांसा : प्र० बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना

2. वही

सभी पर्वतों में, मुवर्ण और रत्न आदि की छानो का चित्रण है। मद्यपि नदियों में कमल आदि अस्तु हैं तथापि कविसमय के अनुसार उनका वर्णन सरिता-प्रवाह के प्रसंग में किया जाता है। इसी प्रकार न तो सभी जलाशयों में हम ही होते हैं और न सभी पर्वतों में मुवर्ण और रत्न आदि, तथापि कवियों ने इस प्रकार का वर्णन कर कवि-समय-परम्परा का ही पालन किया है। काव्य कृतियों में जातिगत सत् के अनिवन्धन के भी अनेक उदाहरण उपलब्ध होते हैं। उदाहरणार्थ वनन्त में मापसी के होने पर भी उसका वर्णन न करना तथा चन्दन के वृक्षों में पुष्प-पत्र तथा अशोक में पल होने पर भी उन्हें पुष्पफलविहीन निरूपित करना आदि। जातिगत नियम के अन्तर्गत के व्यवहार आते हैं जो अनेक स्थानों में प्रचलित होने पर भी एक ही स्थान में व्यवहृत किये जाते हैं जैसे मकर आदि का केवल समुद्र में ही वर्णन करना तथा नागर्यों नदी में ही मोतियों की उत्पत्ति बतलाना आदि।

द्रव्यगत कवि-समय के भेद

जातिरूप कविसमय की भाँति द्रव्यगत कविसमय के भी तीन प्रकार हैं। असत् द्रव्य के अन्वेष का उदाहरण अन्धकार का मुष्टिग्राह्यत्व अथवा सूक्ष्मेन्द्रियवर्णन करना एवम् ज्योत्स्ना का कुम्भापवाह्यत्व अर्थात् घटी में भरा जाना वर्णित करना है। स्पष्ट है कि न तो अन्धकार मुट्ठी में पकड़ा जा सकता है और न चाँदनी ही घटी में भरी जा सकती है, फिर भी कवियों ने कविसमय के अनुसार इस प्रकार के वर्णन किये हैं जो आज भी सहृदयमनाज का चित्तह्लादन करते हैं। सत् द्रव्य के अनिवन्धन के प्रमाण में कृष्ण पक्ष में ज्योत्स्ना की विद्यमानता होने पर भी उसका वर्णन न करना तथा शुक्लपक्ष में अन्धकार के होने पर भी उसका अनिवन्धन करना है। मब तो यह है कि प्रत्येक मास के शुक्ल पक्ष और कृष्ण पक्ष में चाँदनी का रूप तो प्रायः एक सा ही रहता है, पर लोक-व्यवहार की भाँति कवि व्यवहार में भी एक ही उज्ज्वल पक्ष और दूसरे को निमिर पक्ष कहा जाता है। यह कथन एक प्रकार से 'कविसमय' का ही अनुवर्तन है। द्रव्यगत नियम का उदाहरण मन्थावन में ही चन्दन की उत्पत्ति तथा हिमालय में ही भूर्जपत्रों का उद्भव वर्णित करना है। ऐसा करते समय कवियण इस तथ्य की ओर विचिन्तमान भी ध्यान नहीं देते कि चन्दन तथा भूर्जपत्र अन्य स्थानों पर भी उत्पन्न हो सकते हैं। कवि-समय का यह निदाल्य कल्पित प्रकीर्णक द्रव्यों में भी घटित होता है। उदाहरणार्थ क्षीरममुद्र तथा क्षारममुद्र की एवता निरूपित करते हुए दोनों ही प्रकार के समुद्रों में भगवान् विष्णु का जन्म तथा सद्यो की उत्पत्ति का वर्णन करना। धाम्निविना तो यह है कि क्षीर समुद्र की ही उपर्युक्त दोनों भायों के अतिष्ठान का ध्येय प्राप्त है, किन्तु कवि-समय ने क्षीर-

सागर और धारसागर की एकता निरूपित कर दी है। इसी प्रकार सागर तथा महासागर में भी ऐश्वर्य का निरूपण कर कवियों ने कवि-समय का ही निर्वाह किया है क्योंकि यथा आदि नदियों का संगम एक सागर में होता है यथाकि कवि रूप अपनी कवि-परम्परा अथवा कवि-मनस-व्यक्ति का पातन करते हुए सागर के साथ साथ समुद्रों की एकता का भी वर्णन कर देते हैं।

क्रियात्मक कवि-समयों के रूप

काव्य में क्रियात्मक रूपों के भी अनेक प्रकार कवि-समय में वर्णित हैं। अतस्तु क्रियात्मक निबन्धन का सम्बन्ध क्रियात्मक अस्तव्य कल्पना से है। कवि-समय की सुदीर्घ परम्परा में साहित्यिक चक्रवर्तिनियों का असाध्य के किन-किन तटों पर पृथक्-पृथक् रूप में रहना तथा बहोर पक्षों पर व्योम्नापन करना इसी प्रकार के निबन्धन का प्रमाण है। व्यावहारिक दृष्टि से चक्रवर्तिनियों की विद्योत्पत्ति और चक्रवर्तिनियों की चन्द्रिकापानत्रिया अस्तु है तथापि कवि-समय के अनुसार एक प्रकार का वर्णन करना अनिवार्य है। क्रियात्मक रूपों में अस्तु ॥ अनिवार्यतया भी अस्तव्य प्रसिद्ध है। उदाहरणार्थ दिव में वीरसूत (गीतमय) का विकास न होना तथा रात्रि में वेदोत्पत्ति के पुण्य का शाखा से गिरना आदि वर्णन प्रसिद्ध किये जा सकते हैं जिनमें कवि-समय निरूपित सिद्धान्त का ही रूपन साध हुआ है। क्रियात्मक नियम के अन्तर्गत वीर्य और रक्षा काल में भी होने वाले क्रियात्मक-काल का केवल वर्णन में ही वर्णन करना तथा समस्त प्रसुप्तों में होने वाले प्रसूत-रूप एवम् केन्द्र-वर्तिनियों को केवल वर्णन निरूपित करना 'नियम' के अन्तर्गत विषय है। अतिसार यह है कि कवि-समय के अन्तर्गत आनिगत, प्रसूत और क्रियात्मक रूपों के गौण-धीर भेद होने से उनके भी रूप बन जाते हैं।

गुणवत् कवि-समय का विशेषण

रात्रोत्तर ने गुणवत् कवि-समय की स्थापना करते हुए लिखा है कि 'अतस्तु अर्थात् सोर में अविद्यमान गुणों का निबन्धन करना, 'कवि-समय' के अनुसार है।' इसका स्पष्टीकरण करते हुए वह कहा जा सकता है कि भौतिक पदार्थों में जो शुभत्व, नीचत्व और पीतत्व आदि गुण होते हैं, किन्तु अमूर्त भावों में वे नहीं होते तथापि कवियों ने यश और हास्य जैसे वस्तु विषयों का भी रूप-वर्णन करते हुए उन्हें स्वतः वर्ण के रूप में विवेचन किया है जो कवि-समय की परम्परा के ही अनुरूप है। अथवा और पाप आदि का वर्णन रूप-रूप में करना तथा श्रेष्ठ

और अनुराग आदि का वर्णन रत्न वर्ण के रूप में करना कवि-समय का ही परिपालन है, क्योंकि इन पदार्थों की भावात्मक सत्ता होने के कारण केवल उनकी अनुभूति ही की जा सकती है। कविया की कृतिया में यम की घबलता और हास्य की गुस्तता के अनव उदाहरण उपलब्ध हैं। पाप और अपराध की बालिमा तथा क्रोध और अनुराग की बालिमा का वर्णन करते हुए कवियों ने अनेक प्रकार के वर्णनादि-अंकित किये हैं। कविसमय के इस गुणविधान में एक बात उल्लेखनीय है और वह यह है कि यद्यपि सत्कार में बुद्धिसिया और कामियों के दाँतों का रत्नवर्ण कमल कविया का हरित वर्ण एवम् प्रियगु पुष्पों का पीतवर्ण प्रसिद्ध है, तथापि कविया न कवि समय की प्रसिद्ध के अनुसार उनका वर्णन श्वेत और श्याम वर्ण के रूप में किया है। इससे स्पष्ट है कि लोक में विद्यमान गुणों का अभिव्यञ्जन कविसमय के अनुसार वर्णित होता है। यह भी देखा जाता है कि साधारणतः कवि-रचना में मार्गद्वय का रंग साल, पुष्पों का श्वेत तथा मेघों का वृष्ण वर्ण वर्णित करने की परम्परा केवल गुण-नियमा के अनुकूल है यद्यपि पुष्पों के अनव वर्ण होते हैं तथापि स्मित के उपमान के रूप में पुष्पों के चित्रण में उनका केवल श्वेत रंग ही उल्लिखित होता है। वृष्ण और नील, वृष्ण और हरित, वृष्ण और श्याम, पीत और रक्त तथा शुक्ल और गौर रंगों का समान रूप से वर्णन करना भी 'कविसमय' ही है। इसी प्रकार मिथित आदि वर्णों में भी एकता समझनी चाहिए। कविया द्वारा आँखों का भी श्वेत, श्याम, वृष्ण और मिथ आदि विविध वर्णों में वर्णन किया गया है जो कविसमय के ही प्रत्यक्ष है। राजशेखर ने कविसमय के अनुसार गुण वर्णन करने के अनेकविध उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, जिनमें न केवल उक्ति चमत्कार और आलंकारिक उत्कर्ष ही है, अपितु विविध विषया और पदार्थों के गुण-वर्णन द्वारा उनकी वर्णोक्ति सगति भी सिद्ध करने की चेष्टा की गई है। महाराज भाज की राजसभा में एक समस्या की पूर्ति करते हुए एक कवि महादय का इस प्रयोजन से अपना मानसिक विषाद व्यक्त करना पड़ा था कि नहीं महाराज भाज की दश-धयनिमा उनकी प्रिया की जलनायकी का भी ध्वनित न बना दे। वाक्य-रचनाओं में इस प्रकार की वाक्यद्वयपरम और चारु चमत्कृतपूर्ण अमध्य रचनाएँ मिल सकती हैं।

स्वयं तथा पातालीय कवि समय

कवि-समय-परम्परा में स्वयं और पातालीय कवि-समय वर्णन की भी पद्धति रही है, जिसका परिपालन करते हुए कवियों ने अपनी रचनाओं को रचि-कर और रमणीय बनाया है। उदाहरणार्थ चन्द्रमा में शम और मृग की बिम्बे देखा है, किन्तु कविया ने अग्रविषय मुद्रना के गाय उनका वाक्यगत वर्णन किया है। इसी प्रकार कामदेव के ध्वज चिह्न को नहीं मकर तथा बही मात्स्य रूप में चित्रित किया गया है जो उचित नहीं है, क्योंकि तत्काल मात्स्य और मकर का

पौर ममता कर ही उनका वर्णन करना सुविशेष है। कवियों का कर्तव्य है कि वे पद्योत्पत्ति के वर्णन के साथ इस बात का ध्यान रखें कि पुराणों में कन्दमा की उत्पत्ति करी अग्नि के नेत्र से गम्विष हुई है और बहो यमुद्र-भयन की सेना में सयुद्ध में। ऐसी शिष्टी में कवियों के लिए उचित है कि वे उनके वर्णन-प्रणय को पृथक्-पृथक् न समझें। यह भी एक कविममता का ही प्रताप है कि बहुलापकृत्य पद्यमा भयमन घंवर के मस्तक पर बाल-रूप में ही वर्णित किया जाता है। कवियों ने म वेदन जलन (कामदेव) का वर्णन मूर्तरूप में ही किया है अग्नि से अमृत कास का वर्णन करने में भी इततृप्त हुए हैं। सूर्यगर्भाकार मयूर कवि का मत है कि जो तो पुराणों में इन्द्रज क्षीणों की प्रकृति का वर्णन किया गया है, किन्तु कवि-रचनाओं में उन्हें एक ही संज्ञका चाहिए। इसी प्रकार नारायण और माधव का ऐक्य चिन्तन उही प्रकार कवि-समय के अनुकूल है, जिस प्रकार कमला और सन्ध्या की एकता का वर्णन। कवि-समय में विहित इन स्वर्ण विषयों की एकता के अनिश्चित पाठाक्षीय कवि-समयों का परिपासन भी कवियों की कृषियों में विद्यमान है। उदाहरणार्थ पाठाक्ष विवाही नाथ और तपे दोनों भिन्न-भिन्न जाति के हैं, क्योंकि वेद को नारायण तथा वामुकि को सूर्यगर्भ कहा जाता है, किन्तु कवि-समय के अनुरोध से प्राचीन कवियों ने दोनों का वर्णन एक ही रूप में किया है। इसी प्रकार दैत्य, दानव और असुर के तीनों भिन्न-भिन्न जाति के हैं, किन्तु महाकवि वायसदेव ने कादम्बरी के मंगलाकारण में तीनों का वर्णन एक ही रूप में किया है। वस्तुतः सभी दैत्यों और दानवों को असुर कहना उचित नहीं है, क्योंकि हिरण्यनाभ, हिरण्यकशिपु, पल्लाव, विरोचन, वली और बाल आदि दैत्य हैं। विप्रचित्ति, शंकर, नमुषि और पुनौष आदि दानव हैं तथा बल, वृष एवं क्षुपर्वी आदि असुर हैं। कवियों ने उनके मूल अंतर पर ध्यान रखे बिना उनका जो काव्यगत वर्णन किया है, वह केवल कवि-समय के अनुसार है। सरासरी यह है कि राजशेखर ने कवि-समय जैसी महत्वपूर्ण विषय का उद्घाटन कर निरूपण ही एक महत्वपूर्ण कार्य किया है, क्योंकि इस विषय की ओर या तो अन्य आचार्यों का ध्यान ही नहीं गया था या उन्होंने इसका महत्त्व ही न समझ कर इसकी उपेक्षा कर दी थी। राजशेखर ने इस विषय की महत्ता समझा कर उसे काव्य-सुख नही रखा अपितु पुनः जागृत कर दिया।

उपसंहार

पूर्व परिच्छेदों में कवि-समय अथवा काव्य-कृषियों का जो विवेचन किया गया, वह मुख्यतः हमारे भारतीय काव्य-साहित्य की क्रमागत परम्पराओं से सम्बन्धित है। इसके अनिश्चित विश्व-साहित्य के विभिन्न रूपों में जो इसी प्रकार का कवि-समय मिलता है जिसे अंग्रेजी में 'पोइटिक कन्वेन्शन्' के रूप में व्याख्यात

किया गया है। इन कवि-समयों का एक महत्वपूर्ण आधार उनका सांस्कृतिक घरातल है। आज जब विश्वजीवन के आसोक में विश्व-संस्कृति और विश्व-दर्शन के समन्वय की चेष्टा की जा रही है तो वाङ्मय के सधुरतम रूप काव्य-साहित्य के द्वारा प्रदाहित कवि-समयों की मूल चेतना का अध्ययन और अनुशीलन करते हुए उसे मानव-मन के सामान्य घरातल पर विवेचित करना क्या कम सृष्टणीय अथवा न्यून रचिवर होगा ? काव्य के अध्येताओं को इस दिशा की ओर ध्यान देते हुए कवि-समयों के महासागर से संस्कृतिप्रभूत रत्न-कणों के अनु-सन्धान का अवश्यमेव प्रयत्न करना चाहिए ।

काव्य-सर्जना में प्रतिभा का महत्व

‘प्रतिभा’ काव्य-विद्या के प्रस्तुत को यदि जकने है। भाषाओं ने काव्य-हेतुओं पर विवेचन करते हुए उसे सर्वोपरि महत्ता प्रदान की है। संस्कृत काव्य-शास्त्र में तो उसका गुण-वैस्तव सर्वप्रथम दिया गया है। यों तो काव्य-सर्वा के हेतु-तार्कों में मूलानुति और सम्मग को भी ब्रह्मोद् गौरव प्राप्त रहा है किन्तु ‘प्रतिभा’ के सम्मुख वे भी नतमस्तक है। इसका कारण यह है कि प्रतिभा काव्य-सर्वा की मूल शक्ति एकम् योग्यता है, जिससे अभाव में घोट निर्माण की कलाता की हो नहीं जा सकती। काव्य के अन्य हेतुओं का सापेक्षिक महत्त्व होने हुए भी वे प्रतिभा की नी कपोलमंजरी नहीं प्राप्त कर सकें, यह एक सुनिश्चित धारणा है।

प्रतिभूत का स्वतन्त्र-विभाजन

संस्कृत काव्य-शास्त्र के प्रायः सबल आचार्यों ने प्रतिभा के स्वरूप-परिचलेपन और महत्व ■■■ प्रतिपादन किया है। चारनेखर ने काव्यमीमांसा के अजन्त प्रतिभा की परिभाषा करने हुए उसे "वा षड्विधाधर्मैर्भावैर्वर्णकैश्चत्तमुक्तिमान्माम्भदवि तमाविघ्नमधिहृद्य प्रतिभासप्रति वा प्रतिभा" कहा है तो अभिनवगुप्त ने 'अपूर्वबस्तुनिर्माणशक्त्या प्रज्ञा' की प्रतिभा का स्वरूप-लक्षण विवेचित कर उनकी व्याख्या 'वर्णनीयवस्तुविषयमनुत्तमान्नेष्टवानित्थं' के रूप में की है। बम्मट के अनुसार कविवलीङ्ग एक 'मेष्टारविशेष यत्किं' का नाम प्रतिभा है तो भट्टरील के मत से 'भवन्नोन्नेषणात्मिकी प्रज्ञा' को ही प्रतिभा कहा जा सकता है। बागमट ने सत्यवि की उस सर्वतोमुखी बुद्धि को प्रतिभा माना है जो 'प्रमनपदनव्यार्थ-धुस्तुदूषविद्याप्रियो' होने के कारण अपनी सर्वत्र शम्फुरण करती है। इस विषय में पंडितराज जयन्नाथ अपना मौलिक धर्मिल रखते हैं। उनके अनुसार 'काव्यपटनामूलकशब्दाधीनार्थि' को ही प्रतिभा की अधिष्ठान माननी चाहिए। आचार्यों के उपर्युक्त प्रतिभा-विषयक विचारों से यह निष्कर्ष निकलता है कि कवि के लिए प्रतिभाचाची होना अनिवार्यतः आवश्यक है, क्योंकि प्रतिभा के अभाव में सत्काव्य का शम्फुरण हो ही नहीं सकता। प्रतिभा के जब पर ही कवियों में नूतन कल्पनावर्णों का उद्बोध और सोन्दर्यानुभूति की समस्त उत्पन्न

होती है। यदि मत्तवियो म प्रतिभा का जागरण न हो तो वे नवरसरचिर वाक्य का निर्माण कर ही नहीं सकते। प्रतिभा के कारण ही कवि-संसार के प्रगापति बह जाते हैं और अचेतन पदार्थों में भी चेतना का संचार कर उनकी यथेच्छापूर्वक रूप-संज्ञना कर लेते हैं। वाक्यशास्त्रियों ने वाक्य की अभ्यर्थना में जो कुछ अनिगूह्यपूर्ण मस्तक प्रस्तुत किया है, उसका बीजभूत आधार कवियों का प्रतिभा-रोगन ही है। वस्तुतः वाक्यकार एक ऐसा अद्भुत शब्द शिल्पी है जो प्रतिभा द्वारा अपना वाग्बिम्बात प्रदर्शित करता हुआ जटिल पदार्थों में भी चेतना का अपूर्व मन्त्र निस्पृष्ट कर उन्हें 'शब्दब्रह्म' का पर्याय बना देता है। संसार की अभ्रम और गहिर वस्तुओं में भी कवि प्रतिभा का मयोग प्राप्त कर समस्त गणि रत्न की वाति घ्राण कर लेती है। यदि ऐसा न होता तो कृष्ण, योमन्थ और मयान्त आदि रत्न मन्त्र सावोत्तर आनन्द की निष्पत्ति कैसे करा सकते थे? वस्तुतः प्रतिभा के आधार पर ही कवि का यह आरम्भप्रसार करता हुआ विरवात्मकत्व के रूप में विगलित हो जाता है।

क्या प्रतिभा ही वाक्य सञ्ज्ञना का एकमात्र मूल हेतु है?

वाक्य-संज्ञना का हेतु केवल प्रतिभा को ही स्वीकार किया जाय अथवा प्रतिभा, व्युत्पत्ति और अभ्यास के समीकृत स्वरूप को? यह एक ऐसा प्रश्न है जिस पर आचार्यों ने भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों से अपना विवेचन प्रस्तुत किया है। कुछ आचार्यों ने 'सर्वे पदा हस्तिपदे निमग्न' के अनुसार प्रतिभा का ही अगो रूप में मान्यता प्रदान कर अन्य उपकरणों का उसके अग्ररूप में निरूपित किया है तो कतिपय आचार्यों ने 'गवकी पृथक् पृथक् सत्ता मानत है। हमारे मतानुसार वाक्य सञ्ज्ञना का मीमांसा हेतु तो प्रतिभा तत्त्व ही है जो राजा के समान अपना शीर्षस्थान रखता है तथा व्युत्पत्ति और अभ्यासादि उपादान 'राजपरिषद्' के समान उनके सहयोगी या शीर्षाधायक अंग बनते हैं। जिस प्रकार जटिलतन का मयानस्वरूप हमारा व्यक्तित्व भौतिक और आत्मिक चेतना का सम्मिश्रण है, जिसकी जटिलतना और आत्मचेतना को पृथक् पृथक् नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार वाक्य-रचना के अग्रह स्वरूप में प्रतिभा आदि सत्ता का मयान ऐसी अद्भुत समायनित प्रक्रिया में होता है कि उनकी शल्य-परीक्षा करना न तो समुचित ही है और न सम्भावित ही। साहित्य के समन्वयात्मक स्वरूप को भीति उसमें भी प्रतिभा आदि तत्त्वों का सम्मिलन रहता है, जिसमें किसी भी प्रकार के साहित्य की सम्मिलन नहीं की जा सकती। अपने मयन की पुष्टि के लिए हम कुछ प्रमुख आचार्यों के विचारों का प्रस्तुतीकरण आवश्यक समझते हैं, जिसमें इस विषय का स्पष्टीकरण हो सके कि वाक्य-हेतुओं के रूप में प्रतिभा तथा उमर मययोगी उपादान बीज-बीज से हैं और उनकी सापेक्षित महत्ता का निरूपण किस प्रकार किया जा सकता है?

विभिन्न आचार्यों के अधिष्ठान

स्विएन के इस प्रत्यक्ष में हमारा तत्वेक्षण ध्यान आचार्य काष्मट्ट की ओर जाता है जिन्होंने काव्य-मर्मना के लिए अन्याय हेतुओं का उन्मेष करने हुए भी वह तत्त्व प्रोत्साहित किया है कि काव्य-मर्मना की क्षमता किसी प्रतिभावान व्यक्ति में हो ही है। उन्होंने भारत-भ्रम, काव्यविदुषमन एवं अन्य निरुद्धा-बनोरन द्वारा व्युत्पत्ति तथा 'कार्यः काव्यविशदः' द्वारा व्यापक की ओर भी प्रेरित किया है, किन्तु इसकी दृष्टि में कवि-प्रतिभा की पहिना सर्वोपरि है।¹ कामट्ट के परवर्ती आचार्य दण्डी ने कामट्ट की भाँति कवि-प्रतिभा का एकल संपन्न न कर तीनों के समुचित रूप में ही काव्य-मर्मना का हेतु अनुसंधित किया है। उनका मत है कि यदि किसी काव्यरत्न में 'पूर्वापसामुक्तानुबन्धी प्रतिभा' न भी हो, तो भी वह अपने व्युत्पत्ति और व्यापक द्वारा सभी की वशमना करण हुआ भारतीय-भाषा ॥ अनुसूत प्राप्त कर सकता है।² आचार्य रामानुज ने लोक, विद्या और प्रयोग नामक तीन चरणों में समान काव्यापी को विभक्त कर प्रथम में लोक-सुख-ज्ञान, द्वितीय में समान साधन-ज्ञान तथा तृतीय में लक्ष्यज्ञान, अभिप्रेषण, वृद्ध-सेवा, अवैधान प्रमाण और अवधान नामक छह तत्वों का उन्मेष करते हुए 'अभिप्रेषण' अर्थात् काव्य-रचना के उद्यम को 'कवित्व-अवर्धकारी' माना है। उनका मत है कि वृद्ध-सेवा में रचयिता में काव्य-विद्याविषयक वशमन्ति होनी है जो अवैधान से एते में स्वयं वश वरसवनी की शक्ति मिलती है। अवैधान द्वारा चित्त नूतन चर्चों के बोध में समर्थ होता है। रामानुज ने इन तत्वों काव्यमन सांकेतिक महत्त्व अवश्य स्वीकार किया है, किन्तु वे भी इस तत्व की अवहेलना नहीं कर सके हैं कि काव्य-मर्मन के प्रोत्साह के लिए प्रतिभा ही साम्प्रतिक बोध है। आचार्य दण्ड ने इसी विषय को कुछ भिन्न रूप में विकसित किया है। उन्होंने मृदुता और उत्साह नाम से प्रतिभा के दो प्रकार निर्धारित कर जम्बतिद्ध सहजा प्रतिभा को ही अवैधान और काव्य का मूल हेतु माना है उनसे मतानुसार जगता प्रतिभा की उत्पत्ति 'व्युत्पत्ति' से होती है और उत्तम कार्य सहजा प्रतिभा का संस्कार करता है।³ इस विषय में उन्होंने उदाहरण देते हुए लिखा है कि जिस प्रकार धनि स्वर्ग के परिष्कार और मोक्ष के लिए समुचित उपायों की अपेक्षा अत्यन्तक है, उसी प्रकार सहजा प्रतिभा के परिष्कार और संस्कार के लिए जम्बति और व्युत्पत्ति भी आवश्यक है।⁴ इस विषय में आचार्य आनन्दवर्धन का कथन है कि यदि कवि

1. कामट्ट : काव्यालंकार 1/5

2. दण्डी : काव्यालंकार 1/104

3. दण्ड : काव्यालंकार 1/16

4. वही 1/14

मे प्रतिभा विद्यमान है तो वह पुरातन और परम्परावर्धन विषयो मे भी नवन-
दोन्मेष कर सकता है। उन्होंने व्युत्पत्ति की अपेक्षा शक्ति को महत्व देने हुए
एक प्रकार से प्रतिभा की ही सन्तुति की है, और बतलाया है कि शक्ति के द्वारा
अव्युत्पत्तिजन्य दोषों का भी निराकरण किया जा सकता है।

प्रतिभा के रूप प्रकार

काव्यमीमांसाकार राजशेखर न वारयित्री और भाषयित्री के अभिधान से
प्रतिभा के दो रूप माने हैं। वारयित्री प्रतिभा का सम्बन्ध कवि की काव्य-निर्माण
शक्ति से है तो भाषयित्री प्रतिभा का सम्बन्ध भावय अथवा सहृदय की उद्भावन-
शक्ति से। राजशेखर ने इन दोनो प्रकार की प्रतिभाओं की महत्ता और उप-
योगिता पर बल दिया है। उन्होंने प्रथम प्रकार की प्रतिभा को कवि की उपवर्त्री
तथा द्वितीय प्रकार की प्रतिभा का कवि के धर्माभिप्राय की उद्भाविका कहा है
जिसके कारण कवि का व्यापार-तर संपन्न बनता है। दोनो प्रकार की प्रतिभाओं
मे कवि-प्रज्ञा के तरंग अनभिहित हैं। सब तो यह है कि प्रज्ञा के माध्यम से ही
प्रतिभा का परिचय प्राप्त होता है। राजशेखर ने बुद्धि के तीन रूप (स्मृति,
मति, प्रज्ञा) निर्दिष्ट कर अतीत विषय का स्मरण करने वाली बुद्धि को 'स्मृति',
वर्तमान का बोध कराने वाली बुद्धि को 'मति' तथा अनागत का ज्ञान करने
'प्रज्ञा' कहा है। बुद्धि के इन तीनों रूपों मे जमल भूत, वर्तमान और भविष्य के
उद्बोधन की शक्ति विद्यमान है। वही एक यात स्मरण करने योग्य है और
यह यह है कि राजशेखर ने तो प्रज्ञा का सम्बन्ध केवल अनागत युग से ही जोड़ा
है, किन्तु वाच्य प्रज्ञा के टीकाकार श्री विद्यापर चव्वन्ता ने उसे 'प्रेरितिवी'
कहा है जिसका अभिप्राय यह है कि स्मृति का सम्बन्ध अतीत से, मति का अना-
गत से, बुद्धि का वर्तमान से और प्रज्ञा का तीनों वालों से है। आचार्य विद्या-
धर ने शास्त्र और काव्य की बाणी के दो प्रतीकार मानकर शास्त्र मे प्रज्ञा का
कायाप स्वीकार किया है तथा काव्य मे प्रतिभा का मन्त्रण। इस विवेचन से
यही निष्कर्ष निकलता है कि भारतीय आचार्यों की प्रतिभा के विभाज्य साध्याय्य
मे प्रज्ञा की अनुप्रेरणा स्वीकृत है और इन दोनों का मणिकारन-संयोग पावर ही
कोई भी कलाकार अपनी कृति मे मगन हो सकता है।

'प्रतिभा', 'शक्ति' और व्युत्पत्ति का सम्बन्ध

राजशेखर ने उन्ही कवियों को योगस्वर माना है जो प्रतिभा और व्युत्पत्ति
के गुणों से सम्पन्न हो। उन गुणों के आधार पर उन्होंने कवियों के जमल
'काव्य-कवि' और 'शास्त्रकवि' नामक दो भेद किये हैं और लिखा है कि इन
दोनों मे कोई भी कवि किसी अन्य में होना नहीं है। एक विशेष बात यह है
कि राजशेखर ने अधिकांश आचार्यों की भाँति 'प्रतिभा' और 'शक्ति' को अभिन्न

रूप में ग्रहण न कर दोनों में अर्थात् अर्थ-भेद माना है। उनके मतानुसार 'सा शक्तिः वेदानां बाध्यतेभ्यः' अर्थात् शक्ति ही वाक्य में एवमात्र हेतु है। उन्होंने 'मन की एवावस्था' को समाधि संज्ञा में अभिवृत्ति कर उसे वाक्य-सर्जना का मान्यता प्रयत्न और 'अध्यात्म' को बाह्य प्रयत्न कहा है। इन दोनों प्रयत्नों का प्रयोजन 'शक्ति' को उद्भासित करना है। उनका मत है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति द्वारा पवित्र-शक्ति का प्रसार होता है। एवं प्रकार से परिचित कवि ही प्रतिभासम्पन्न और व्युत्पन्न कहा जा सकता है। अभिप्राय यह है कि राज-शेखर के मतानुसार प्रतिभा की अपेक्षा 'शक्ति' शब्द अधिक व्यापक है, यद्यपि औरगारिक दृष्टि में इन दोनों में कोई अंतर नहीं है। उन्होंने प्रतिभा के दो रूप (कारवित्री और भाववित्री) मान कर कारवित्री के सहजा, आचार्य और औपदेशिकी संज्ञक तीन प्रकार माने हैं और बतलाया है कि सहजा प्रतिभा पूर्व-जन्म के संस्कारों की अपेक्षा रखती है जब कि आचार्य प्रतिभा इसी जन्म के संस्कारों में उद्बुद्ध होती है। उनके मत में औपदेशिकी प्रतिभा की उत्पत्ति के कारण मंत्र, तंत्र, देवता तथा गुणोपदेश आदि हैं। उसका उपदेश-काल तथा सत्कार-काल कवि का ऐहिक जीवन होता है। राजशेखर ने इसी विवेचन के सदर्भ में मंगल और श्यामदेव नामक विद्वानों के प्रतिभा-विषयक मतों का उल्लेख कर बतलाया है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति के विषय में आचार्य मंगल का दृष्टिकोण आचार्य आनन्दवर्द्धन से सर्वथा विपरीत है क्योंकि वे 'प्रतिभा' की अपेक्षा 'व्युत्पत्ति' को ही वाक्य का मूल कारण मानते थे। वह नहीं सकते कि आचार्य मंगल ने किस काल में कौन-सा वाक्यशास्त्रीय ग्रन्थ लिखा। हाँ, राज-शेखर द्वारा उद्धृत किये गये उनके मत से इतना अनुमान अवश्य होता है कि वे निश्चय ही कोई अज्ञातवृत्त आचार्य थे जिन्होंने परम्परागत प्रवृत्ति का अनुगमन न कर स्वतंत्र रीति में वाक्य-समीक्षण किया था।

प्रतिभा के आधार पर कवियों के भेद

राजशेखर ने सहजा, आचार्य और औपदेशिकी संज्ञक तीन प्रकार की कारवित्री प्रतिभाओं के आधार पर भी कवियों के समग्र तीन प्रकार (सारस्वत आध्यात्मिक और औपदेशिक) माने हैं। सारस्वत कवि सहज बुद्धिमान होने के साथ-साथ जन्मान्तरीय संस्कारों से प्रेरित 'सरस्वतीक' होता है। आध्यात्मिक कवि की भारती शास्त्राध्याय द्वारा उद्भासित होती है। औपदेशिक कवि का वाक्य-प्रस्फुरण मन्त्रोपदेश आदि अनुष्ठानों द्वारा किया जा सकता है। आचार्यों का मत है कि सारस्वत और आध्यात्मिक कवियों की बाणी द्रष्टा आदि की भाँति प्रकृतिसमप्राप्त होती है जिसके लिए तंत्रमन्त्रादिप्राणित संस्कारों की कोई आवश्यकता नहीं होती। राजशेखर के विचारानुसार यदि पूर्वोक्त दोनों प्रकार के कवि अन्य अनुष्ठान भी करें तो 'अधिकस्य अधिक फलम्' की भाँति विशेष

साभावन्वित भी हो सकते हैं, क्योंकि अनेक बार सृज्य बुद्धिमत्ता भी अस्मात्
 ओर देवी शक्ति से और अधिक प्रोद्भासित हो जाती है। इन तीन प्रकार के
 कवियों में 'सारस्वत' कवि ही सर्वश्रेष्ठ हैं। उनकी रचना सर्वथा पूर्ण और
 स्वतन्त्र होती है जबकि आभ्यासिक कवि का निर्माण सीमित भी हो सकता है
 ओपदेशिक कवि की रचना सुन्दर हूँते हुए भी कभी-कभी मांगहीन भी हो
 जाती है। विद्वानों का मन है कि जो तो काव्य-रचना करने वाले कवि अनेक
 प्रकार के होते हैं, किन्तु नमस्त काव्य विद्या में निष्णात, बुद्धिमान, कृताभ्यास,
 मन्त्रानुष्ठाननिष्ठ और देवी शक्तिमय कवि विरक्त ही होते हैं। वस्तुतः ऐसे
 कवियों को ही 'कविराज' पद में उत्कृष्ट दिया जा सकता है। आचार्यों ने काव्य-
 कविता के प्रसार की दृष्टि में भी कवि-कोटियों का विचार किया है जिससे
 अनुसार कुछ कवियों का क्षेत्र उनके निजी चाम पर्यन्त ही व्याप्त रहता है
 तथा कतिपय कवियों का सुहृदयनोष्ठियाँ पर्यन्त। ऐसे कवि भी बहुत कम होते
 हैं जिनकी रचना सभी प्रकार के सहृदयों को बाणों पर नतन करती हुई उन्हें
 अजरता और अमरता प्रदान करती है। इस विषय में एक विद्वान का
 कथन है —

एवमपि तिष्ठति कवेर्ब्रह्म एव काव्य-
 मन्मस्य गच्छति सुहृदमवधानि बाधत् ।
 न्यस्यविदग्धप्रबन्धेषु पदानिमग्नवत्
 कस्यापि मनरति विम्वकुतूहलोच्च ॥

व्युत्पत्ति और प्रतिभा पारस्परिक सहयोगी हेतु हैं

जो तो विद्वानों ने प्रतिभा को ही काव्य सृजना का मूल हेतु माना है, किन्तु
 व्युत्पत्ति का सहयोग भी अनेक स्थलों पर अवशित और वाञ्छनीय होता है।
 काव्य कृतियों के परिशीलन और काव्यसाधनीय प्रयोगों के अध्ययन से स्पष्ट है कि
 वहाँ प्रतिभा और व्युत्पत्ति का तुलनात्मक साम्य विवेकित किया जाता है, वहाँ
 प्रतिभा का पक्ष अधिक प्रबल और पुष्ट भिद्य होता है। अनेक बार कवियों की
 प्रतिभा उनके व्युत्पत्तिबन्ध अज्ञान की आवृत कर उनकी दुर्बलताओं को क्षीण
 बना देती है तो कभी-कभी काव्यगत व्युत्पत्ति द्वारा उनकी प्रतिभाजन्य प्रशंसा
 को नवीन आयोजन-साधित जाता है। किन्तु भी काव्य-कृति में प्रतिभा और
 व्युत्पत्ति के भागों का अनुपात जिस रूप में समाहित है, इसका अन्वेषण करना
 तत्वाभिनिरूपणी समानोचका के लिए सहज मुमंक्षु है। एक विद्वान ने तो काव्य-
 शक्ति के साधकिक अर्थ को ही 'प्रतिभा' के नाम में अभिहित किया है। वस्तुतः
 कवि का प्रतिभा-प्राप्त्यर्थ तो व्युत्पत्ति की समता में अक्षिबबरेण्य है ही, यद्यपि
 मंगल आदि प्राचीन आचार्यों ने व्युत्पत्ति को प्रतिभा की अपेक्षा श्रेयसी भी कहा

है। हमें यहाँ इस विवाद में पड़ने हैं कोई साथ प्रतीत नहीं होता कि उन दोनों में किसको प्रभुसत्ता प्रदान की जाए। हमारे कथन का भी मूल मंतव्य इतना ही है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों ही काव्य के आवश्यक हेतु हैं और दोनों एक दूसरे के विरोधी न होकर परस्पर सहयोगी ही हैं। व्युत्पत्ति के वन पर कवि अपने अशक्तिशून्य दोषों को वृच्छन् एवं विनष्ट कर देता है तो प्रतिभा के वन में व्युत्पत्ति-जन्य काव्य की विनष्टता और ज्ञात्य-की दुर्बलता को काव्यसवेष्टता प्रदान की जा सकती है। इस विषय में आचार्य राजशेखर का यह निर्णय हमें सर्वथा सुमान्य प्रतीति होता है कि प्रतिभा और व्युत्पत्ति दोनों ही अपने समुक्त स्वरूप में काव्य-रचना की उपकर्त्री होती हैं। चौकिक उदाहरण द्वारा दोनों का अन्योन्याधित भाव इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है कि मिस प्रकार लावण्य के अभाव में कपसम्पदा शोभनीय नहीं होती और रस के बिना लावण्य में उत्कर्ष नहीं आता, उसी प्रकार प्रतिभा के अभाव में व्युत्पत्ति और व्युत्पत्ति के बिना प्रतिभा में सर्वांगीणता नहीं आती। काव्य-मौन्दर्य की पूर्णता के लिए दोनों का सापेक्षिक महत्व है। छेष्ट कवियों की कृतियों में व्युत्पत्ति और प्रतिभा का भाषिकाचन शोक होता है।

पंडितराज के मतानुसार प्रतिभा का लक्षण

पंडितराज जगन्नाथ ने प्रतिभा का लक्षण निर्धारित करने में काव्य-निर्माण के व्यावहारिक पक्ष को विशेषतः ध्यान में रखा है। उनका प्रतिभालक्षण काव्य-लक्षण के कोड में फीडा करता हुआ सा प्रतीत होता है। रमणीयार्पप्रतिपादक शब्द को काव्य कहकर उन्होंने 'काव्यघटनानुकूल शब्दार्थोपस्थिति' को प्रतिभा कहा है, जिससे यह निष्कर्ष निकलता है कि काव्य की रचना के समय उसकी घटना के अनुरूप शब्दों और अर्थों की योजना पर विशेष धन दिया जाना चाहिए। पंडितराज के मतानुसार काव्याह्लाद के लिए अर्थ की रमणीयता नितान्त दौलती है और वह रमणीयता तभी संप्रति हो सकती है जब उसके उपयुक्त 'प्रतिपादक' शब्दों का प्रयोग किया जाय। इस प्रकार का शब्द-प्रयोग केवल वही कर सकता है जिसकी प्रज्ञा में घटनानुकूल शब्द-योजना की स्फूर्ति हो। वस्तुतः काव्य का स्वरूप शब्दमूर्तिधर विष्णु के गमान अनंत और व्यापक है अतः अनुकूल शब्द योजना करने के कार्य में कवि का दायित्व फितना अधिक बढ़ जाता है, इसके विवेचन की को कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। सच तो यह है कि पंडितराज ने काव्य-लक्षण में शब्द का पक्ष प्रधान माना है, जिसके विशाल क्षेत्र में वाचक शब्द के साथ-साथ लक्षक और व्यञ्जक शब्द भी समाविष्ट हो जाते हैं। प्रतिभासम्पन्न कवि ही शब्दों की प्राणशक्ति से सुपरिचित होने के कारण उनका समुचित प्रयोग करने की क्षमता रखते हैं क्योंकि अपनी

वाक्य-साधना के द्वारा उन्हें अलौकिक शब्द सिद्धि प्राप्त होती है। गोस्वामी तुलसीदास जी ने 'बर्बहि अरय आखर बन सौचा' का तथ्य निरूपित करते हुए इसी तत्व की ओर संकेत किया है। कवि की प्रतिभा व एक प्रकार की ऐसी सूक्ष्म दृष्टि और जड़ित निहित है जो घटनानुकूल शब्दार्थोपस्थिति करने में सहज समर्थ है। कवि का शब्द-विधान कुशल धनुर्धर के नाराज-नैपुण्य से वचनमपि न्यूनतर नहीं होता जो यथावसर सत्य-संधान करता हुआ कवि-कृति को सफलता प्रदान करता है। डीकेंडी ने इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुए ज्ञान के साहित्य के ग्राह्य-साधक शक्ति के साहित्य का भी निष्पन्न किया है। प्रमिता के भरत-तीर पर अधिष्ठित कविरूप मारुति मूर्च्छावस्तु भाव-मोमिति को रस मजीवनो प्रदान कर सरता है। विरह के इतिहास में कवियों ने अप्यवस्था में व्यवस्था पाते हुए जो चमत्कार प्रदर्शित किए हैं वे इस मान्यता के सजीव प्रमाण हैं। यदि ऐसा न होता तो महाराज भोज अपने सम्वाचिन कवियों को 'प्रत्यक्षर लल ददो' की उक्ति सफल नहीं बनाते तथा छनपति शिवाजी महाकवि भूयण से एक ही छंद की बार-बार सुनाने के लिए अनुरोध नहीं करते। वस्तुतः प्रतिभा के कारण ही वाक्य-कृतियों में रमणीयता आती है जिसे ध्यान में रखते हुए 'क्षणे क्षणे या नवतामुपैति तदेव रूप रमणीयताया' जैसी वाक्योक्ति सुप्रसिद्ध हो गई है।

केवल कविगत प्रतिभा ही काव्य का कारण है

पंडितराज ने केवल कविगत प्रतिभा की ही काव्य का कारण माना है। प्राचीन आचार्यों ने नवजबोलेमेपतानिनी प्रभार अथवा बुद्धि की प्रतिभा कहा था, किन्तु पंडितराज ने उसका सलक्षण 'वाक्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थिति' निर्धारित किया है, जिसका अभिप्राय यह है कि काव्य की संपदना अथवा रचना के अनुकूल शब्दों और अर्थों की उपस्थिति करना प्रतिभा का कार्य है। उनके मतानुसार प्रतिभा में रहने वाला प्रतिभात्व एक प्रकार का जातिविशेष है जिसकी मिट्टि 'अनुमानाकार प्रतीति' में न होकर इच्छात्व आदि जाति की 'अनुमान प्रतीति' की भाँति होती है। प्रतिभा का समवाय सम्बन्ध से काव्य के प्रति कारण कहा जा सकता है। उसे धर्ममाय मानने से तो उसकी अनित्यता भी स्वीकार करनी पड़ती है, किन्तु उसे नियम जाति मानने पर किसी प्रकार की सीढ़ी लट्टि नहीं होती। पंडितराज ने काव्यकारणता की अवच्छेद कता से उसे सिद्ध जाति विशेष और छह उपाधिरूप भी कहा है। उनका मत है कि काव्य की हेतुभूत प्रतिभा के दो कारण हैं जिनमें देवता अथवा भट्टापुर्या की प्रमनता में उत्पन्न अद्भुत पुष्पविशेष, वितरण ध्युज्जति और अभ्यास आदि तीनों हेतुओं का समीन होता है। यह आवश्यक नहीं है कि ये तीनों मिलकर ही प्रतिभा के प्रति कारण बनें। वाक्यानुमीनन से प्रकट है कि वे तीनों धृक्-नृक् रूप से भी काव्य के कारण

रहे हैं। उदाहरणार्थ काव्य-संसार में यह एक प्रसिद्ध जनश्रुति है कि पंचवर्षीय कर्णपूर के मुख में श्रीकृष्णचैतन्य ने अगुल्यग्रभाग को श्विष्ट कर उसमें विलक्षण काव्य-शक्ति का प्रादुर्भाव कर दिया था जिसके कारण वह व्युत्पत्ति और अभ्यास के अभाव में भी उत्कृष्ट काव्य-रचनाएँ करने में समर्थ हुआ। वस्तुतः तपोभूत महात्माओं और सिद्ध पुरुषों की असीम शक्ति और अनुग्रह-महिमा के कारण जब असम्भव कार्य भी सम्भव हो जाते हैं तो फिर किसी जड़ व्यक्ति में प्रतिभा का प्रस्फुरण करना उनके लिए कौन सी बड़ी बात है।

‘व्युत्पत्तिजन्य’ प्रतिभा का सम्बन्ध नाना प्रकार के लोकवृत्त, शास्त्र, काव्य और इतिहास प्रभृति विषयों के पर्यालोचन से प्रभूत निपुणता से है जिसका सतत अभ्यास कवि-प्रतिभा में काव्यज्ञशिजाप्रयोग्य विशिष्ट ज्ञान की उत्पत्ति करता है। कहने के लिए प्रतिभा के प्रस्फुरण में अदृष्ट, व्युत्पत्ति और अभ्यास को सम्मिलित कारण माना जा सकता है, किन्तु इस मान्यता में कार्यकारणभाव के व्यभिचरित होने की दृष्टि सम्भावना है। विद्वानों का एक वर्ग इस मत का समर्थक है कि उक्त तीनों कारण अपने-अपने स्वतन्त्र रूप में काव्य-सर्जना के हेतु निर्धारित किये जाने चाहिए। विश्व में ऐसे अनेक कवि हुए हैं जिन्होंने शास्त्रादि का अध्ययन किये बिना भी ऐसे अमर काव्यों की रचनाएँ की हैं जो किसी भी व्युत्पन्न अथवा आभ्यासिक कवि के लिए सम्भव ही नहीं। इसके विरुद्ध काव्य-सर्जना के प्रति अदृष्ट, व्युत्पत्ति और अभ्यास की त्रयी को सम्मिलित कारण मानने वाले विद्वानों का कथन है कि अदृष्टमात्र को ही प्रतिभा के उद्रेक का कारण मानना पर्याप्त नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यदि कोई कवि किसी एक जन्म में एकमात्र उसी के आधार पर अपनी काव्य-रचना करता है तो भी उसके मन में उसके पूर्व जन्मों के व्युत्पत्तिजन्य और अभ्यासगत संस्कारों की विद्यमानता समाहित की जा सकती है। ‘अदृष्ट’ को प्रतिभा के प्रस्फुरण का एकमात्र कारण मानने वाले विचारकों का कथन है कि पूर्वजन्मगत व्युत्पत्ति और अभ्यास की सिद्धि केवल अनुमान प्रमाण पर आश्रित है, जिसकी सत्यमंगति में कोई बहुत बड़ा बल नहीं है। यदि यह कहा जाय कि उक्त तीनों हेतुओं को कारण माने बिना प्रतिभा की ससिद्धि नहीं होती, क्योंकि उनके सम्मिलित रूप का एक मुख्य आधार कार्यानुपपत्ति भी है तो भी उचित नहीं है, क्योंकि जब हम अदृष्टमात्र में कार्य-निर्दिष्ट के दर्शन करते हैं तो कार्यानुपपत्तिरूप प्रमाण के लिए कोई अवकाश नहीं रह पाता। आस्तिकबुद्धि विद्वानों ने नास्तिक ग्रन्थों में मंगलाचरण आदि के अभाव में भी इनकी निविघ्न समाप्ति में उपस्थित व्यभिचार की निवृत्ति के लिए जन्मान्तरीय मंगलाचरण की कल्पना की है, जिसे काव्य-प्रतिभा के प्रस्फुरण में अभ्यास और व्युत्पत्ति की जन्मान्तरीय संगति ने साथ संयुक्त नहीं किया जा सकता। पण्डितराज जगन्नाथ ने अदृष्टजन्य प्रतिभा का समर्थन करने

के लिए इस सिद्धान्त का प्रबल सबूतों में उल्लेख किया है कि मगलाचरण के अभाव में भी ग्रन्थों की निविष्टन समाप्ति देखा कर जन्मान्तरीय मगल की कल्पना न करने से वेदविहित प्रमाण का व्यभिचार होने की सम्भावना है, किन्तु प्रतिभा की प्रस्फुरणा में अदृष्ट आदि त्रितय की सम्भितित कल्पना करना वेदादिविहित न होकर स्वपल्पित मात्र है। यहाँ पर किसी व्यभिचार की उपस्थिति न होने के कारण जन्मान्तरीय व्युत्पत्ति और अभ्यास की सिद्धांत-संगति की कोई आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। अतः पण्डितराज के मतानुसार वाच्य-प्रतिभा के विषय में नमुदित कारणता ज्ञान एक प्रकार का ग्रन्थ है, जिसमें कार्यजनन का असा-मर्थ्य ही मानना चाहिए।

पण्डितराज की त्रितयवाद का सिद्धान्त वाच्य नहीं है

पण्डितराज की वाच्य-स्फुरण में त्रितयवाद का सिद्धान्त किसी भी रूप में स्वीकार नहीं है। उन्होंने जिस प्रकार एकमात्र अदृष्ट को प्रतिभा के प्रस्फुरण का हेतु निर्धारित किया है, उसी प्रकार व्युत्पत्ति और अभ्यास की पृथक्ता में भी प्रतिभा का उद्देश माना है। अदृष्टमात्र को प्रतिभा के प्रति सर्वत्र कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि हमारे सम्मुख ऐसे कवियों के वाच्य भी उपस्थित हैं जो अदृष्टमात्र के हेतुत्व से विरचित न होकर चिरकालिक व्युत्पत्ति और अभ्यास के हेतुत्व से भी निर्मित हुए हैं। यदि यह कहा जाये कि ऐसे वाच्यों की सृजना में भी प्रतिभा-स्फुरण का अदृष्ट हेतु गुप्त रूप से विद्यमान होता है तो भी उचित नहीं है क्योंकि यदि ऐसा होता तो व्युत्पत्ति और अभ्यास को ही प्रति उत्पत्ति का कारण स्वीकार करना युक्तिसंगत हो सकता था, यदि यह कहा जाय कि प्रतिभोद्भव में मूल कारण तो अदृष्ट ही है, किन्तु उसमें किसी-न-किसी प्रकार का कोई प्रतिबन्धक अथवा अपनी विद्यमानता के कारण उदया-प्रस्फुरण नहीं होने देता और व्युत्पत्ति और अभ्यास की साधना से उस प्रतिबन्धक का विध्वंस हो जाता है जिसमें प्रवर्णित अदृष्ट अपने साथ सङ्ग होकर वाच्य प्रतिभा का उत्पन्न करता है, तो भी इस तर्क में अपने पक्षसमर्थन का आधारमात्र है। इस प्रकार की मान्यता में प्रतिभोत्पादन अदृष्ट तथा प्रतिभोत्पत्तिप्रतिबन्धक अदृष्ट नामक दो अदृष्टों की वर्णना करनी पड़ती है जो धर्म का भाववहन मात्र है। अतः उचित तो यही प्रतीत होता है कि अदृष्ट तथा व्युत्पत्त्यभ्यास की पृथक्-पृथक् रूप में प्रतिभा के प्रवर्णन का कारण माना जाए। ऐसी मान्यता में किसी भी प्रकार के दो कार्यकारणभावों का 'व्यतिरेक-व्यभिचार' मानना भी युक्ति-संगत नहीं है, क्योंकि अदृष्टजन्य प्रतिभा के प्रति 'अदृष्ट' तथा व्युत्पत्त्यभ्यासजन्य प्रतिभा के प्रति 'व्युत्पत्त्यभ्यास' नामक दो पृथक्-पृथक् कारण विद्यमान हैं, जिनके दो पृथक्-पृथक् कार्य भी सुनिश्चित कहे जा सकते हैं। यदि हम चाहें तो अदृष्ट-

जन्य तथा व्युत्पत्त्युभयासजन्य दो प्रकार की प्रतिभाओं द्वारा काव्यरूप एक ही कार्य की सिद्धि भी कर सकते हैं। उस समय हमें काव्यरूप कार्य की भाँति प्रतिभारूप कारण को भी एक ही मानना पड़ेगा और उसके अदृष्टजन्यत्व तथा व्युत्पत्त्युभयासजन्यत्व नामक दो पृथक्-पृथक् विशेषण न देकर एक ही सामान्य कार्यकारणभाव में यही कहना पड़ेगा कि काव्य-निर्माण के लिए प्रतिभामात्र अपेक्षित है। ऐसा भी देखा जाता है कि काव्य की हेतुभूत प्रतिभा कभी-कभी व्युत्पत्ति और अभ्यास की निरन्तर साधना से भी प्रस्फुरित नहीं होती जिसका कारण यह है कि उस साधना में अपेक्षित वैयक्तिकता का अभाव रहता है, जिसे विद्वानों ने 'विशिष्ट प्रकार का पाप-प्रतिबन्ध' कहा है। वह पाप-प्रतिबन्धक जब तक दूर नहीं हो जाता, जब तक प्रतिभा शक्ति कुठिल रहती है। वह एक प्रकार का दुरदृष्ट है, जिसे सभी आचार्यों ने किसी-न-किसी रूप में प्रतिभा का अवरोधक माना है। पण्डितराज ने ऐसे प्रतिभाशाली कवियों का भी उल्लेख किया है जिन्होंने किसी काल-विशेष में उत्तमोत्तम काव्यों की रचना कर उच्चतम शौर्य प्राप्त किया था, किन्तु जब उनके प्रतिवादी शत्रुओं ने अपने मन्त्रदल से उनकी भाषी को स्तम्भित कर दिया तो उनकी प्रतिभा के विकास में बहुत बड़ा पाप-प्रतिबन्धक सा उपस्थित हो गया। आज के वैज्ञानिक युग में इस प्रकार के दुरदृष्ट प्रतिबन्धन को कपोल-कल्पना समझ कर उपेक्षित कर दिया जाये किन्तु किसी समय इस प्रकार की धारणाएँ लोकप्रचलित थी, जिनकी वास्तविकता का सर्वथा निषेध नहीं किया जा सकता। हमारे कवच का अभिप्राय इतना ही है कि पण्डितराज जगन्नाथ ने प्रतिभामात्र को काव्य के प्रति कारण माना है जबकि भम्मट आदि अन्य आचार्य 'शक्त्यादि-समुद्भूत कारणतावाद' में विश्वास रखकर काव्य-कारणों का विवेचन करना अधिक उपयुक्त समझते हैं।

कारयित्री प्रतिभा ही काव्यसर्जना का एकमात्र हेतु है

पण्डितराज जगन्नाथ ने कारयित्री प्रतिभा का वर्णन करते हुए केवल उसे ही काव्य-सर्जना का एकमात्र हेतु अथवा कारण निर्दिष्ट किया है। उनके अनुसार वदृष्ट, व्युत्पत्ति एवम् अभ्यास आदि तो कृतिभोत्पत्ति के केवल कारणरूप हैं। प्रतिभा को अदृष्ट उत्पत्ति के लिए उन्होंने देवता और महापुरुषों के वरदान एवम् प्रसाद आदि को स्वीकार किया है। उन्होंने बतनाया है कि किसी-किसी व्यक्ति में व्युत्पत्ति तथा अभ्यास के बिना भी बाल्यकाल में ही काव्य-सर्जना की प्रतिभा निहित होती है, जिससे स्पष्ट है कि वदृष्ट प्रतिभा ही काव्य-सर्जना का मूल हेतु है। सच तो यह है कि सहज कवि के लिए काव्य-सर्जना के मूल में प्रतिभा के अतिरिक्त अन्य किसी भी उपादान की आवश्यकता नहीं होती। संसार में ऐसे अनेक कवि हुए हैं, जिन्होंने व्युत्पत्ति एवम् अभ्यास का आश्रय

लिए बिना ही अलौकिक वाक्य-सर्जन किया है, जिससे उनकी प्रतिभा का चाहू चमत्कार प्रदर्शित होता है। पण्डितराज ने प्रतिभा के कारण-धर्म में जिस 'अदृष्ट' हृद का प्रयोग किया है वह अत्यन्त रहस्यपूर्ण और मार्मिक है। मीमांसा दर्शन के अनुसार 'अदृष्ट' शब्द में जन्म-जन्मान्तरो के सम्कारों के साथ-साथ देवताओं के वरदान का भी रहस्य अतिविहित है। पण्डितराज को मीमांसा-दर्शन का यही अर्थ अभिप्रेत है। उन्होंने तस्याश्च हेतु कश्चिद्देवतामहापुरुषप्रसादादजन्यम-दृष्टम् 'तथा' बालादेस्तौ चिनापि वेबतामहापुरुषप्रसादादपि प्रतिभोत्पत्ते' कह कर यही मनेन बिना है कि सहज प्रतिभा विशेषतः पूर्वजन्म के अदृष्ट का फल है। उनका विश्वास है कि वाक्य-प्रतिभा की प्राप्ति में हमारी पुण्यशक्तिना बहुत बड़ा कारण है। इसका प्रमाण यह है कि अनेक व्यक्ति व्युत्पन्न तथा भाष्यासिक् होने पर भी अपने पुण्यों के अभाव में भगवती घीणापाणि की कृपा के पात्र नहीं हो पाते। इसका यह अभिप्राय नहीं कि पण्डितराज प्रतिभा के क्षेत्र में सर्वत्र 'अदृष्ट' का ही गुणगान करते हैं। उन्होंने अदृष्ट के अतिरिक्त व्युत्पत्ति एक अन्यता को भी प्रतिभा की उत्पत्ति के स्वतंत्र कारण माने हैं जिससे स्पष्ट है कि वे अति-बादी मीमांसक न होकर घण्टे कक्ष में नैयामिक भी थे। यद्यपि वे सहज और अदृष्ट प्रतिभा के प्रबल समर्थक थे, किन्तु उन्होंने यह बात भी स्वीकार की है कि निरंतरकृत साधना में भी वाक्यरचन की शक्ति उद्भावित की जा सकती है। उन्होंने बतलाया है कि ऐसा करने पर भी यदि किसी में प्रतिभोदय न हो तो उसका कारण या तो उसमें जन्मांतर का कोई पापात्मक अदृष्ट है या वाक्य प्रतिभा के स्तर के अनुरूप व्युत्पत्ति के एक विशिष्ट स्तर की अप्राप्ति। वे प्रतिभा को 'वाक्यकारणतावच्छेदकता से निष्ठ जातिविशेष की अखंड' उपाधि कहकर उसकी विविधता के माध्यम से वाक्य की विलक्षणरूपता प्रकट करते हुए लिखते हैं —

“प्रतिभात्व च क्वचित्वाया कारणतावच्छेदक प्रतिभागतवैमल्यमेव वा विलक्षणवाक्यप्रतीति नात्रापि सा। न यस्तोरपि व्युत्पत्त्यभ्यागयोयि न प्रतिभोत्पत्तिस्त-त्रान्यमप्यभिचार इतिवाच्यम्। तत्र तयोन्मादृशवैमल्ये मानाभावेन कारणवच्छे-दकानवच्छिन्नत्वात् पापविशेषस्य तत्र प्रतिबध्नान्वात्मनाशेप।”

प्रतिभा सम्पन्न बहि ही सजीव वाक्य का स्रष्टा है

सजीव वाक्य का स्रष्टा बहि निश्चय ही प्रतिभासम्पन्न होता है। वह अपनी प्रतिभा के प्रभाव से मौखिक अनुभवों को भी नवीन तथा बेरोहतर परिष्कार प्रदान करता है। प्रतिभा के ही कारण बहि का व्यक्तागत बह अपनी 'परिमित प्रमाणा' का परित्याग कर उसे ऐसी नोरमामान्य भावभूमि पर अधिष्ठित कर देता है जो समस्त विश्व-सर्वान्त व्याप्त हो गये। उसकी प्रतीति 'स्वात्मद्वारेण विम्व तथा पश्यन्' के रूप में इतनी सहनीय या जाली है कि उसकी चर्चणा से

आन्वाद्य बना हुआ उसका अनुभव केवल शौकिक अनुभव न रहकर उसके आत्म-तत्त्व में व्याप्त हो जाता है जिसके कारण उसका भाव-जीवन अपनी सहज क्रिया में अभिव्यक्त होकर सहृदयभाव का भावानुभूत बन जाता है। सच तो यह है कि जब तक कवि के भाव-जीवन में इस प्रकार की आत्मविभ्रान्ति नहीं आती, तब तक वह उसे मन्दार्थ रूप काव्य का अभिधान प्रदान कर ही नहीं सकता। उसकी मन स्थिति में निर्मित काव्य के शब्दार्थरूप भले ही शौकिक हों, किन्तु वे कवि की आत्मसहज वाणी का आधार या कर विश्वव्यापक प्रतीति कराने की क्षमता प्राप्त कर लेते हैं। यद्यपि शाल्मीक का 'शोक' जिस प्रक्रिया से 'श्लोकत्व' को समागत हुआ, यह इस कथन का जीवन्त प्रमाण है।

प्रतिभाशाली कवि के लिए काव्य की मौलिक सर्जना सर्वत्र सम्भव है

काव्य-सर्जना की मौलिकता के विषय में विद्वानों में प्रबल मत विरोध है। जीवन के अन्ध शोधों की भाँति काव्य-सर्जना के प्रति भी निराशावादी दृष्टिकोण लेकर चलने वाले विद्वानों का कथन है कि प्राचीन कवियों ने अपने प्रतिभा-प्रकर्ष द्वारा काव्यरस को इतना अधिक प्रयुग्ण कर दिया है कि उसकी कोई भी वर्णनीय वस्तु उनके अलीक, तीरण और सूक्ष्म दृष्टिकोण से अस्पष्ट नहीं रह सकी है। ऐसे विचारकों के मतानुसार काव्यविषयों के मौलिक प्रतिष्ठान के लिए कोई शोध ही अवशिष्ट न होने के कारण नवीन कवियों के लिए केवल इतना ही सम्भव है कि वे पुरावर्णित काव्य-वस्तु को अपनी अभिव्यंजन-कला द्वारा सुसंस्कृत और सुसंजित करने के प्रयत्न में ही तत्पर रहे। काव्य की अजल और चिरंतन धारावाहिकता का विचार करने पर विचारकों के उक्त कथन में सत्य का अन्वेषण करना कोई कठिन कार्य नहीं है, किन्तु यह मत अपनी एकांगिता का उद्घोषण भी स्वतः कर देता है। वस्तुतः वाणी का स्रोत असीम और अनन्त है और सृष्टि के प्रारम्भ से लेकर अथावधि अनेक कवियों द्वारा उनका निरन्तर प्रसार किये जाने पर भी उसकी नित्य-नूतनता में कोई क्षति हुई हाँ, ऐसा नहीं माना जा सकता। सृष्टि के उद्भव और विकास की भाँति कविप्रतिभा में भी मौलिक प्रस्फुरण के असंख्य रहस्य अन्तर्निहित हैं जिनका ध्यावहारिक परीक्षण करना सुगम कार्य नहीं है। तत्त्वदृष्टि से काव्य के वर्ण्य विषयों की इच्छा तथा परिसीमा का अनुमान नहीं लगाया जा सकता। प्रतिभाशाली कवियों ने वाणी के अविच्छिन्न, निर्बाध और अनादि स्रोत से अनेक प्रकार के मौलिक तत्व ग्रहण किये हैं, कर रहे हैं और भविष्य में भी करेंगे। किसी काव्यकार अथवा विवेचक को काव्य-विषयों की परिसीमा सक्षित होती है तो उसका एक प्रमुख कारण उसका दृष्टि-संकोच अथवा सीमित अनुशीलन है। काव्य-सर्जना की मौलिक स्पृहा लेकर चलने वाले काव्यकारों का कर्तव्य है कि वे अपने पूर्ववर्ती तथा समकालीन कवियों की कृतियों का सम्यक्रोत्या

अध्ययन करें जिससे उनको प्रतिभा और काव्यशक्ति का अभिनव परिष्कार एवं नूतन उन्मेष हो। हमारे व्यावहारिक अनुभवों से भी सिद्ध है कि अन्य कविओं की रचनाओं का निरन्तर अवसाहन करने से अध्ययता कवियों को इस विषय का ज्ञान हो जाता है कि एक ही प्रकार के भावों का भिन्न भिन्न कल्पनाओं और प्रणालियों से किस प्रकार अभिव्यञ्जन किया जाता रहा है। उक्त अनुशीलन से उनकी नवनवोन्मेषशक्ति प्रज्ञा में कोई मौलिक कल्पना अथवा नवीन संवेदना की भी सृष्टि हो सकती है। इस प्रकार का काव्यानुचितन काव्य-निर्माताओं को अनेक नवीन विषयों का उद्बोधन भी करा सकता है। मसब है, पुरातन कवियों के भाव-चित्र नवीन कवियों के मानस परल पर ऐसी रहस्यमयी कल्पना-छवियाँ रेखांकित कर दें जिनके कारण वे अभिनव उद्भावनाओं की क्रिया में सफल हो हो सके। यों ता तत्त्वदृष्टा महात्माओं की भाँति मूढमदर्शी कवियों के विन्तन में भी समभाव का प्रस्फुरण हुआ स्वाभाविक है और वे देशकाल की परिधि से विमुक्त होकर विश्वात्मभाव की सी अनुभूति करने हैं जिसमें यद्यपि किसी भी प्रकार का आदान-प्रदान नहीं होगा तथापि उनका पारस्परिक विचार-विनिमय अथवा अध्ययन-अनुशीलन किसी-न-किसी प्रकार की नवीन उद्भासिका सामग्री भी प्रदान कर सकता है। ऐसी स्थिति में काव्य सृजना के प्रति आशामयी आस्था रख कर ही चलना उचित है।

प्रतिभाशाली कवि का सामाजिक दायित्व और गौरव

बहने लिए हम काव्यकृति को आत्मनिन्दन की परिनीमा में भले ही निमज्जित कर दें। किन्तु उसकी सामाजिक उपयोगिता की कदापि उपेक्षा नहीं की जा सकती। किस प्रकार प्रतिभाशाली कवि का व्यक्तित्व सामाजिक पक्ष की उपेक्षा नहीं कर सकता, उन्ही प्रकार काव्य कृति भी सामाजिक मस्पर्ध से बहिर्गत नहीं रह सकती। यही कारण है कि काव्य-रचनाओं का परीक्षण करते समय उनके सामाजिक पक्ष का विचार प्रारम्भ हो से किया जाना रहा है। प्राचीन आचार्यों का ही मत था कि काव्य-प्रवन्ध की समाप्ति के पश्चात् उसका प्रसार ऐसे रूप में होना चाहिए जिसमें वह समा-समाजों, विद्वद्बर्गों और सहृदयजनों के हृदय तक पहुँचे और वे उसका तान्त्रिक सूत्रावन कर सकें। महाकवि वाल्मीकि ने इसी दृष्टिकोण के कारण 'आपत्तिलोपात् विदुषा न माघु मन्त्रे प्रयोगविज्ञानम्' लिखा है। अपने काव्य को अधिनाधिक उदात्त और समाजवाहक बनाने के लिए कवि को अनवरत साधना करनी पड़ती है। कवियों का कर्तव्य है कि वे ऐसे दुर्व्यक्तियों से दूर रहे जो काव्य के गुणों पर मे बाधक हों। काव्य निर्माण के समय कवि की मनः दिपति किसी भी समाधिस्थ चोपों से कम नहीं होनी, अतः उसे अपने दायित्व की गुरुता का अनुभव कर काव्य-निर्माण की क्रिया में किसी भी प्रकार

को प्रमाद नहीं करना चाहिए। श्रेष्ठ कवियों की रचनाएँ न केवल विद्वत्समाज के कण्ठों की ही एकावली होती हैं, अपितु वे अपनी प्रकृष्टता के कारण कवियों में भी ऐसी शक्ति का संचार करती हैं, जिनके द्वारा उनको प्रतिभा का परिष्करण और काव्य-सौंदर्य का संवर्धन होगा है। वस्तुतः काव्यनिर्माण भी एक प्रकार की तपस्या है जिसकी सिद्धि के लिए कवि को निरावसभाव से कर्मतत्पर रहना वाछनीय है। जीवन के महासागर का पान करने के लिए कवि को अगस्त्य की भाँति ही आनोशपूर्ण उत्तेजना में नहीं आना है अपितु उसके क्षार को भी सहर्ष ग्रहण कर अपनी सर्जना के रूप में अमृत-निष्पदिनी जीवन-धारा प्रदान करना है। कवि के कण्ठ में उतर कर जीवन का विष भी उसे भगवान् शंकर की सी नीलकण्ठता प्रदान करता है। वह अपनी भुक्तक रचनाओं में ही महान् नहीं होना, अपितु श्रृंगार-काव्यों की व्यापकता में भी विभुतापूर्ण होता है। अपनी दिव्य शक्ति के कारण ही वह 'कविमंतीपी परिभू, स्वयम्भूः पद वा अधिकारी बना है। सृष्टि के प्रारम्भ ही से उसे समाज ने अमर सम्मान प्रदान किया है। उसे न केवल राजसमाजों में ही प्रतिष्ठा मिली है अपितु वह जनता-जनार्दन के हृदय-सिंहासन पर प्रीतिपूर्ण समादर प्राप्त कर सका है। भारतीय समाज ने उसके गुणों की परीक्षा करने के उपरांत उसे सृष्टिकर्ता विद्याना के समकक्ष माना है। भारत में लिख और बय की ओर ध्यान न देते हुए गुण ही को पूजास्थान माना गया है और इसी नीति के आधार पर कवियों को भी अमकृत किया है। राजनेष्वरकृत काव्यमीमांसा में प्रकट है कि प्राचीन काल में उज्जयिनी में काव्य-कारों की परीक्षा होती थी तथा पाटलिपुत्र में शास्त्रकारों की। उन परीक्षाओं में उत्तम कोटि की सफलता प्राप्त करने के कारण ही कालीदास, भारविसूर, भारवि, हरिश्चन्द्र और चन्द्रबुक्त जैसे कवि काव्यकारों की महिमा ममी धेरी में प्रतिष्ठित किए गये थे तथा उभयवर्ष, पाणिनि पिप्ल, व्याडि, वररवि और पतंजलि को शास्त्रकारों की परीक्षा में सफलता प्राप्त करने का गौरव उपलब्ध हुआ था।

प्रतिभासम्पन्न सारस्वत कवि सर्वेव धरेण्य है

प्रतिभाशाली कवि का दृष्टिकोण अत्यंत बम्भीर और व्यापक होता है। उसके लिए न तो काव्योचित वर्ण विषयों की कमी है और न अभिव्यंजना-शिल्पो तथा कल्पना-चमत्कारों की ही न्यूनता है उसके कर्तृत्व-कौशल को देखते हुए न तो यह कथन ही उचित प्रतीत होता है कि काव्य का जो कुछ भी वर्ण्य है, वह प्रचीन कवियों ने चित्रित कर दिया है और न यह मान्यता ही मुक्तिवगत सन्ती है कि केवल हमारे ही कृतियों का आकलन करने से ही काव्यशक्ति का उन्मेष होता है। हमारा तो विश्वास है कि जगन्निबन्ता परमेश्वर ने कवि को ऐसा भानमय सारस्वत चक्षु प्रदान किया है। जिसने द्वारा वह मन और वाणी

से अगोचर समाधि बना कर इस विषय का सहज बोध कर लेता है कि ज्ञान के लिए बौद्धिक विषय अप्रसूत है। भारतीय जीवन की भास्तिन्य भावना ने तो यहाँ तक स्वीकार किया है कि भगवन्नी योघापायि के असीम और अनोख अनुग्रह से उनके कृपासागर महाकविशे की सुषुप्ति अवस्था में भी बाह्यरचनानु-रूप सद्गुरु और अर्थों का सम्मिलन हो जाता है। इसके विपरीत जो व्यक्ति बिना बहिरवशक्ति से विहीन है, वे ज्ञानत अवस्था में भी अग्रचक्षु हैं। सामान्य कविशे को यह अद्वितीय विशेषता होती है कि जिन विषयों पर अन्य कविशे से लिखा है उन्हें वे उल्लिख्य तथा दृष्टि समझ कर स्थाय देते हैं और उनकी दिव्य दृष्टि ऐसे-ऐसे गहरी तत्त्वों की ओर प्रभावित होती है जिनकी बहिराई करना भी अन्य कविशे के लिए समय नहीं है। सब तो यह है कि अपनी मूलन-वेला में रमसिद्ध कवि महासाधन बन जाते हैं और भगवान् शंकर की भाँति उनका ज्ञानमय तृतीय नेत्र सामानिक परिवर्तनाओं और स्वार्थमय वस्तुओं को दिव्य कर ऐसी दिव्य आभा विवीण करता है जिसमें योघियों की समाधि और भगवन्नी भूमिका की स्थिति आ जाती है। महाकविशे के अतिदर्पण में सगुण दिव्य प्रतिबिम्बित होता है और उनके सम्मुख शब्द और अर्थ परस्पर अतिस्पर्श की भावना रख कर महाकविशे की उत्पत्ति करते हैं। वस्तुतः जिन विषयों की समाधिमिद योगी दिव्य दृष्टि से देखते हैं, उन्हीं विषयों में हमारे रमसिद्ध कवि-जन वाणी द्वारा विशरण करते हैं। प्रतिभासम्पन्न महाकविशे की इन अनोखी विशेषताओं का पूर्ण विवेचन करना, असम्भव सा है, अतः हम उन्हें सभी स्थितियों में बन्दनीय समझ कर उनके प्रति अपने श्रद्धा-भुजन समर्पित करके ही सतपत्ताम करना पर्याप्त समझते हैं।

भारतीय जीवन-दर्शन और काव्य

'दर्शन' शब्द के मूल में 'दर्श' धातु है जिसका अर्थ है देखना । सामान्यतया दर्शन शब्द दृष्टियोग्य निरीक्षण का वाचक है, किन्तु उसके अंतर्गत हमारे प्रत्यक्ष ज्ञान अथवा अंतर्दर्शन का भाव भी गन्विहित है । उदात्त सम्पन्न घटनाओं के सूक्ष्म निरीक्षण, सांकेतिक परीक्षण तथा आत्मदृष्टि से भी है । तथाकथित दर्शन-शास्त्र की आलोचनात्मक प्रवृत्तियों तथा पद्धतियों के साथ-साथ जीव, जगत् प्रकृति, माया, आत्मा और परमात्मा आदि से सम्बद्ध अनेक प्रकार की धारणाओं का विश्लेषण भी उसके अंतर्गत आता है । उनका सांकेतिक सम्पन्न हमारे अन्तर्दृष्टि-योग्य अनुभव से विशेष रूप से है जिसकी पुष्टि सांकेतिक प्रमाणों द्वारा की जाती है । ईश से अद्वैत की ओर अग्रसर होने के जिनने भी मार्ग हैं, वे भव दर्शनशास्त्र की विगत परिधि में समाविष्ट होते हैं । सभी देशों के साङ्ग में दर्शन की भिन्न-भिन्न प्रणालियाँ प्रचलित रही हैं । इस क्षेत्र में भारतीय दृष्टि का महाव सर्वांगीर कहा जा सकता है । यहाँ के धर्मनिष्ठ महारथाओं ने प्राचीन काल से ही परब्रह्म का साक्षात्कार करने की भावना से जीवन् और जगत् की जिन समस्याओं का समाधान करने की चेष्टा की है, वह उनके आत्मतत्त्व का एक ऐसा उग्नवल प्रकाश है जो विश्वात्मरूप के साथ तादात्म्य स्थापित करने की दिशा में सफल हो सका है । यहाँ के धार्मिक अनुष्ठानों और क्रिया-कलापों ने दर्शनशास्त्र की विविध सर्गियों को स्फूर्तिदायिनी प्रेरणाएँ प्रदान की हैं । यहाँ दर्शन जीवन की अंत सलिला से साथ प्रवाहित रहा है जिसकी प्रबुद्धता और आत्म-चेतना धरातः बंदनीय है । उसे प्रारम्भ ही में तर्कमिश्रित आस्था का बस प्रसूत है जिसका प्रसार अनेकविध धार्मिक प्रवृत्तियों में हुआ है । सांख्य, योग, वैशेषिक, पूर्व-भीमांसा, न्याय और वेदाव के अतिरिक्त जैन, बौद्ध और चार्वाक दर्शनों की गम्भीर तथा व्यापक रहस्यमयता की अनुभूति जिन प्रमाणाओं ने की है, वे इस बात का अनुमान लगा सकते हैं कि भारतीय मनीषा ने जीवन के लौकिक तथा पारलौकिक उत्तमों का अनुसंधान करने में अपनी साधना का सदुपयोग कितनी दृढ़ता और निष्ठा के साथ किया था । यहाँ के धार्मिक जीवन ने न केवल सामा-जिक आदर्शों का निर्माण करने में ही अपना सदुपयोग दिया है अपितु वह उदार दृष्टिकोण से भी परिष्कारित रहा है जिसको व्यापकता में इसी प्रकार के मत-

वादियों को अभीष्ट प्रतिष्ठा प्राप्त हुई है। जो लोग भारतीय जीवन-दृष्टि को मनुष्य और इच्छिष्ट मानते हैं, वे इन तथ्य से सर्वथा अनभिज्ञ हैं कि उसके अन्तर्गत में भी एतन्व तथा विविधता में भी एकात्मता के भाव सम्मिलित हैं। यदि ऐसा न होना तो वहाँ की दिव्योपम भूमि में आस्तिक तथा नास्तिक, भौतिक-वादी और आनन्दवादी, हेतुवादी और स्वयम्भू तथा सत्यवादी और विघर्षी आदि सभी प्रकार के विचारकों को समानुपातिक रूप से एक-मा-महत्त्व और शौरव प्राप्त नहीं होगा।

भारतीय जीवन में दर्शन अथवा तत्त्वमीमांसा का स्वतन्त्र एवं प्रमुख स्थान रहा है। प्राकृतिक परिस्थितियों की अनुकूलता तथा जीवन-संग्राम की सरलता ने वहाँ के तत्त्ववेत्ता महर्षियों को गूढार्थ चिन्तन के प्रति विशेष आकर्षण दिया है। यूनान तथा रोम आदि पश्चिमी देशों के विशेष कालों में जहाँ दर्शन की राजनीति, नीतिशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र, प्राकृतिक विज्ञान तथा परमाणु विद्या की विविध संधियों में विवेचन किया गया था, वहाँ भारतीय विचार धारा में बहु सर्वथा आत्म-निर्मित, स्वतन्त्र और ज्ञान-विज्ञान की अनेकविध शाखा-प्रशाखाओं के लिए मार्गदर्शन बनकर उपस्थित हुआ। मुष्कोपनिषद् में उसे 'ब्रह्म विद्या' के नाम से व्याख्यात कर समस्त विज्ञानों का आधार अथवा सम्पूर्ण विद्याओं का प्रतिष्ठापक कहा गया है जिसके द्वारा उच्चतम सर्वोपरि स्थान स्वतः ही सिद्ध हो जाता है। भारत के महान् नीतिगार चाणक्य ने आन्दोलनों के नाम से दर्शनशास्त्र की विवेचना करते हुए उसे अन्य सम्पूर्ण विषयों का प्रदीप तथा समस्त वस्तु-वर्षों का पथ-प्रदर्शन माना है जिसका समर्थन श्रमधर्मगर्भयोगों द्वारा भी किया जा सकता है। वस्तुतः दर्शन किसी भी देश अपना जाति के सांस्कृतिक विकास का नवनीत अथवा अमृतोपम निष्पद है जिसके द्वारा हम उनके बौद्धिक तथा आध्यात्मिक स्तर का परीक्षण कर सकते हैं। भारतीय जीवन के विकास-क्रम का आलोचनात्मक अध्ययन करने से यह तथ्य स्वतः स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ के 'दर्शन' की आध्यात्मिकता ने भारतीयों को बड़ी-छोटी परिस्थिति में भी धैर्य-रक्षित होने से रोका तथा बड़े-बड़े राजनीतिक विप्लवों और सामाजिक आन्दोलनों के बाव्याचक्रों में भी वे प्रवृत्त होने से बचे रहे। अमर्य का बहिष्कार तथा 'सत्यमेव जयते' की प्राण-प्रतिष्ठा करने में यहाँ की दार्शनिक उपलब्धि किसी भी मशकत चेष्टना से कम स्फूर्तिदायिनी नहीं रही है। पराधीनता के बनावरण में जिन घबिह-माघना की अत्रय परास्वनी ने यहाँ के शूरवीर मानस में आता की जिन आनन्दनहरियों का संचार किया, वे यहाँ की दार्शनिक प्रतिपत्तियों का मूल रम मेवर के ही तो उद्देतिव हुई थी। मीना और उपनिषदों का तत्त्वज्ञान तथा पुराणा और महाकाव्यों के आध्यान अपनी ऊर्ध्वमुद्यो वत्पनाओं द्वारा जिन रूपों में भारतीय मानस का आह्लादन

करते रहे हैं, वे सब यहाँ के दर्शन के आत्मचिंतन के ही तो मुफ्त हैं। यहाँ के सांस्कृतिक आन्दोलन और सामाजिक मुद्धार भी दर्शन की भूमिका में अस्पष्ट नहीं हैं। यहाँ तक कि भारतीय जीवन में त्रिम प्रकार की सहिष्णुता, सर्वभूत-हिंसयणा तथा कर्मवादो विचारधारा का प्राबल्य संचारित है, वह सब यहाँ की दर्शनशास्त्रीय मान्यताओं का ही प्रसाद है। कुछ विद्वानों ने भारतीय धर्मसाधना को हिन्दुस्त तथा हठवादिनापूर्ण कहकर उसे दुराग्रहमूलक सिद्ध करने की चेष्टा की है, किन्तु जो तत्त्वमीमाणा के उल्लेख प्रकृत स्वरूप में परिचित हैं, वे इस बात की भली-भाँति जानते हैं कि यहाँ की धर्मसाधना कभी भी एकांगी और पूर्वाग्रही नहीं रही अपितु यहाँ की तत्त्वमीमाणा में 'धर्म' एक ऐसा दुस्तिथ्युक्त मर्मनेयण रहा जिसने दार्शनिक प्रगति के साथ-साथ अपने अंतर्जीवन में नित्य-नूतन विचारों का अभिनवेश करने में मग्नोच नहीं किया। यहाँ के धार्मिक आन्दोलन केवल वायवी कल्पनाओं अथवा निराधार आस्थाओं के प्रतिफल न होकर ठोस तर्कभूमि पर अधिष्ठित रहे हैं, जिनके मूल में कोई-न-कोई दार्शनिक विचारधारा अनुपाणित रही है। सच तो यह है कि यहाँ की धर्मसाधना में जब-जब बड़वादी दृष्टिरोध का प्राधान्य हुआ तब-तब बुद्ध, महावीर, व्यास और शंकर प्रभृतियुग पुरुषों ने भारत वसुधारा पर अवतीर्ण होकर यहाँ के धार्मिक और आध्यात्मिक क्षेत्र में नवीन उत्क्रांतियों की जिनके फलस्वरूप यहाँ का सांस्कृतिक जीवन पुन-रुत्थान की लहरियों से आन्दोलित हो उठा। गीता के महान् उपदेशक भगवान् श्रीकृष्ण ने धर्म की ग्लानि तथा अधर्म के अभ्युत्थान की घेरा में अवतारवाद के जिस सिद्धान्त का समर्पण किया है, वह इस तथ्य का प्रतीक है कि भारत में धर्म का स्वल्प मानवकर्तव्यों का निर्देशक और लौकिक अभ्युदय के साथ-साथ निःशेष सिद्धि का प्रतिष्ठापक रहा है। कहने की आवश्यकता नहीं कि भारतीय जीवन के सांस्कृतिक निर्माण में धर्म, समाज और दर्शन की दिव्योपम त्रिवेणी ने जो सहयोग प्रदान किया है, वह यहाँ के काव्य-साहित्य के शब्दार्थों में प्रवाहित है और जब तक उसका अंतर्बोध नहीं किया जाता, तब तक भारतीय वाङ्मय की मूल चेतना सहज भाव से आत्मसात् नहीं की जा सकती।

यों तो भारतीय सांस्कृतिक तथा जीवन-दर्शन की प्रखर रश्मियाँ ज्ञान-विज्ञान के विविध पक्षों के बाह्य तथा आन्तरिक स्वरूप को आलोकित करने की दिशा में प्रयामतत्पर रही हैं, किन्तु अन्ततोगत्वा उसने जीवन का चरम तथ्य 'आत्मान विद्धि' के सिद्धान्त में ही स्वीकार किया है। तर्क शास्त्र, व्याकरण, अलंकार, भाषा-विज्ञान, ज्योतिष, आयुर्विज्ञान, प्राणिशास्त्र, भौतिकी तथा कलाओं के विविध आयामों में परिभ्रमण करने के पश्चात् भारतीय दृष्टि ने बहुविधा अथवा दर्शनशास्त्र की अध्यात्म-चेतना को ही जीवन का परम साध्य निर्माण कर उसे अपने ज्ञान-चक्र का केन्द्र माना है। यहाँ का कोई भी तिल्य, ज्ञान कला-

कौशल तथा विषय ऐसा नहीं बहता जा सकता जिसका पर्यवसान आत्मविज्ञान में न हुआ हो। ज्ञान, कर्म और उपासना का जन्तरतम रहस्य उसी के तत्वबोध में सफलतामयी चरितार्थता प्राप्त करता रहा है। मन की चेतन, जचेतन और अवचेतन क्रियाओं के साथ-साथ बुद्धि और अन्तःकरण को जितनी भी स्थूल और सूक्ष्म वृत्तियाँ हो सकती हैं, वे सब उसके परिपार्श्व में सन्निहित होकर ही अपनी जीवनगत उपयोगिता सिद्ध कर सकी है। पश्चिम के मानस-विज्ञान द्वारा प्रस्तुत आधार-सामग्री में इतनी शक्ति अथवा क्षमता नहीं जो उसके अनंत प्रसार का अन्तर्विरोध कर सके। जागरित, स्वप्न और सुषुप्ति का जो अंतर्विज्ञान भारतीय मस्तिष्क ने प्रस्तुत किया है, वह अद्भुत और बिस्मयकारी है। गणित, गन्ध, भौतिकी और ज्यामिति के चमत्कारों की समता में विश्व का कौन-सा प्राचीन देश भारत के अतीतकालीन गौरव में प्रतिष्ठित किया जा सकता है? यहाँ के मस्तिष्क की विस्लेषणात्मक और संश्लेषणात्मक प्रक्रियाओं ने विज्ञान और दर्शन के क्षेत्र में जो उपलब्धियाँ की हैं, वे देश-विदेश के मूर्ख विद्वानों द्वारा प्रशंसित और मस्तुत हुई हैं। यहाँ हमें इस विषय का व्यापक और गम्भीर विवेचन करना अभीष्ट नहीं है कि भारतीय मस्तिष्क ने स्थूलातिस्थूल विषयों से लेकर सूक्ष्माति-सूक्ष्म विषयों तक अपनी उर्वरा शक्ति का प्रभाव और प्रसार कितनी चमत्कृति के साथ प्रदर्शित किया था। हम तो इस प्रयोग में केवल इतना संकेत करना ही पर्याप्त समझते हैं कि भारतीय काव्य-साहित्य तथा वाङ्मय का अध्येता जब तक भारतीय हृदय और मस्तिष्क की मूल वृत्तियों से परिचित नहीं हो पाता, सब तक न तो वह यहाँ के काव्य-साहित्य के निर्माण की सहज प्रेरणाओं को ही मान-संगम्य कर सकता है और न उसके आस्वाद-धर्मों के मर्म को ही जान सकता है। भारतीय काव्य के स्वरूप-बोध की विवेचना के पूर्व भारतीय ज्ञान-विज्ञान और जीवन-दर्शन की विविध प्रक्रियाओं और प्रणालियों का जितना अधिक निःशङ्कनी अभिज्ञान हम प्राप्त होगा उतना उतना ही अधिक सुस्पष्ट अन्तर्बोध करने में हम समर्थ हो सकेंगे।

भारतीय काव्य के रूप-निर्माण में यहाँ की प्राकृतिक स्थिति ने पर्याप्त योगदान दिया है। यहाँ की दिव्योपम प्रकृति ने यहाँ के निवासियों को न केवल जीवन-निर्वाह के भौतिक साधनों की प्रचुर सामग्री ही प्रदान की है, अपितु उन्हें एक मुदीर्घ काल-पर्यन्त विदेशी आक्रमणों से बनावत भी रखा है जिसके कारण वे अपना शांत और निर्द्वन्द्व जीवन व्यतीत करने में समर्थ हुए हैं। नगाधिराज हिमालय अपनी सघन पर्यन्तमाताओं और उत्तुंग शिखर-राशियों से जहाँ उदीची दिशा ने एक अटल प्रहरी के रूप में देश का संरक्षण करता रहा है तो दक्षिण की ओर जनत लहर में विस्तीर्ण मरुमायूर उसके चरणों का प्रक्षालन करता हुआ एक कर्मनिष्ठ संवक की भाँति अपने कर्तव्यपालन में सतत जागरूक रहा है।

प्रकृति की सहज उदारता और अनुकम्पावश यहों के निवासियों के लिए न तो धाव पदार्थों का अभाव रहा और न वे कठोर परिश्रम और जीवन-सघर्ष के खटिन प्रश्नों में ही मग्न हो गए। यहाँ के रनाजिम वसीत काल में लोगो को इस बात का विशेष अनुभव ही नहीं हुआ कि तत्कार भी एक ऐसा युद्ध-क्षेत्र है जिसमें शक्ति, सम्पत्ति और प्रभुत्व की प्राप्ति के लिए सघर्ष करना पड़ता है। यहाँ के मनीषियों का उर्वर भस्तिष्क प्रकृति के गर्भ में अधिकाधिक लाभसाधन प्राप्त करने तथा मसार की मजिनयों को नियंत्रित रखने की दिशा की ओर किसी भी प्रकार की लोभदागना से बाह्युष्ट नहीं हुआ तथा वे भौतिकता की तत्पर तथा ससोम भृगु-मरीचिका के चपुन में फँस कर अपनी आत्म-शक्ति के प्रस्फुरण में ही विशेषतः दत्तचित्त रहे। वस्तुतः यहाँ की साम्यता और संस्कृति का विकास प्रेमापना सरिताओं के सुरम्य पुत्तियों पर अधिप्यित उन वन-प्रदेशों में हुआ है, जहाँ के रुपन कुंजों और उन्मुक्त पर्यावरणों ने उन्हें आत्मविश्वास के क्षणों में श्रेयमवलित आत्मचित्त की प्रभूत प्रेरणाएँ प्रदान की हैं। निश्चय ही प्रकृति का वह पुनीत प्रांगण शोकविदग्ध मानसों के चान्त्पर्य मुखीतल वारिधारा का अजल प्रवाह बन कर उनके लिए आनन्ददायक अनुपेन का रूप रहा है, जहाँ पर उन्होंने क्लान्त जीवन की कर्ममकुलता से परिमाण प्राप्त किया है। भारतीय संस्कृति के श्रीड में सल्लिहित धीर्यवाताओं का यह भी तो एक मूलवर्ती रहस्य है, जिसे सुराम्पन्न कर यहाँ के निवासी 'जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी' का स्तोत्र-निनाद करते हुए समस्त देश का परिभ्रमण करने में जीवन की सार्थकता और पुष्टपार्य-चतुष्टय की उपलब्धि का प्रेय प्राप्त करते रहे हैं। प्रकृति का शुचितापूर्ण वाता-वरण और उसकी साधन-सम्पन्नता, जीवन की सुरक्षित स्थिति और चिन्ता-विमुक्ति तथा दायिरव निवाह की सरल चिन्ति तथा परपार्य-भावना ने यहाँ के जीवन-दर्शन पर जो अमिट छाप अंकित की है, वह भारतीय काव्य-साहित्य की आधारगिना कही जा सकती है।

आज के भौतिक संघर्ष और वस्तुपरक दृष्टिकोण ने भारतीय जीवनदर्शन के विविध रूपों को भले ही अभिभूत कर लिया हो, किन्तु यह एक सुदृढ़ सत्य है कि उसकी मूल चेतना और आत्म्यतरिक शक्ति निरचय ही अध्यात्म-परक है। यहाँ के वाङ्मय के अनन्द विस्तार में जिन दार्शनिक प्रतिपत्तियों का अनुगुम्भन महद् वृत्ति में उपलब्ध होता है, वह इस तथ्य का संसूचक है कि भारतीय मनीषियों का अधिमानस केवल धृष्टा और काम की भौतिक तृप्ति पर्यन्त ही सीमित न रह कर उम लोकोत्तर भूमि में भी विचरण करने के लिए सदैव लालायित रहा है जो जीवन का परम प्राप्य और प्रेयमय श्रेय प्रदान करने में अपनीव्य निधि का कार्य करती रही है। भारतीय जीवन-दर्शन के आन्तरिक तत्त्वों से अपरिचित अथवा अर्द्धपरिचित व्यक्ति उसे केवल मिथ्यापरक तथा

अवसंख्य कहकर उसका उपहास कर सकते हैं, विन्दु त्रिन् विचारको ने उसकी आन्तरिक व्यवस्थाओं को बुद्धिमत् एवम् हृदयगत किया है, वे उसकी अद्भुत उपनधिषया ने प्रीति यज्ञावनत हुए बिना नहीं रह सकते । यहाँ का काव्य-साहित्य तो भारतीय दर्शन की तत्त्वभोमासा की शुद्धता ने बिना पूर्णरूपेण स्पष्ट किया ही नहीं जा सकता । वस्तुतः भारतीय दर्शन की इस मौलिक विशेषता का परीक्षण उसके वेदकालीन वाङ्मय से लेकर आधुनिककालीन काव्य-साहित्य के विकासानुक्रम की परम्परा के आधार पर किया जा सकता है । मब तो यह है कि भारतीय विचारधारा में यौद्धिक दर्शन अथवा आध्यात्मिक अतर्दृष्टि का उदात्त स्वरूप ऐसी गरिमा से अभिमण्डित है जिसकी समता के उदाहरण मिलने विरल हैं । मैंने इस स्थल का सर्वेक्ष मासिप्राय दृष्टिकोण में करते हुए इस बात का उल्लेख करना आवश्यक समझा है कि वाङ्मय के अनुक्रम से विवर्णित भारतीय साहित्य का स्वरूप तब तक वंशचपूवैक विधि से स्पष्ट नहीं किया जा सकता, जब तक यहाँ की अध्यात्म चेतना का सम्यक् ज्ञान उसके जिज्ञानु अध्येताओं की न हो । निश्चय ही वैदिक ऋषियों की देवोपम वाणी, उपनिषदों की रहस्यमयी सूक्तिर्मा तथा महाकाव्यकाल की व्यापक जीवन दृष्टि में जो लौकिकतर पमत्वार विद्यमान है, वह परवर्ती काव्य-साहित्य के विकास-चरणों के लिए मन्त्र प्रेरणा का विषय रहा है । यह एव ऐसा महत्वपूर्ण तत्त्व है, जिसका विन्नतपूर्ण बोध बिना भारतीय जीवन-दर्शन और काव्य-साहित्य की भूमिका स्पष्ट की ही नहीं जा सकती ।

